الدكتور محمد علي مقلّد

قضايا حضارية عربية معاصرة



دار المنهل اللبناني
مكتبة رأس النبع

قضايا حضارية عربية معاصرة

الدكتور محمد علي مقلّد

قضايا حضارية عربية معاصرة

دار المنهل اللبناني
مكتبة رأس النبع

الطبعة الأولى
٢٠٠٣م ـ ١٤٢٤هـ

الكتاب: قضايا حضارية عربية معاصرة
المؤلف: د. محمد علي مقلد
الناشر: دار المنهل اللبناني ـ مكتبة رأس النبع

دار المنهل اللبناني ـ مكتبة رأس النبع للطباعة والنشر

تلفون ٠١/٦٣١٦٥٤ ـ ٠٣/٢٢٦٣٢٥ ـ تلفاكس: ٠١/٦٣٣٤٣٢
(بيروت ـ لبنان)

الإهداء

إلى زملائي الأساتذة وأصدقائي الطلاب الذين يكافحون من أجل أن تستعيد الجامعة اللبنانية وهجها.

فهرس الموضوعات

النهوض ـ الحداثة

الإصلاح الديني

التنمية والتخلف

قضايا تنموية

الحرية، المرأة، العدالة الاجتماعية

مقدمة

بعض هذا الكتاب محاضرات جامعية، وبعضه نصوص تطبيقية وقراءات نقدية مختارة من كتابات مفكرين وباحثين عرب، تتناول كلها القضايا التي تتضمنها موضوعات المحاضرات.

بعد أن جمعنا المحاضرات من الطلاب والنصوص من الكتب، أعدنا ترتيبها وتنسيقها لتجيب عن سؤال طرحه المفكر المصري فوزي منصور وجعله عنواناً لكتابه: خروج العرب من التاريخ. فهل خرج العرب حقاً من التاريخ؟ هذا هو السؤال الذي يحاول الكتاب أن يجيب عنه.

تجنبنا تسمية الكتاب دراسة لغلبة الطابع الأكاديمي على مضمونه. غير أن الموضوعات المثارة فيه تشكل بحثاً علمياً أو هي تبتغي أن تكون كذلك، تجمع ما بينها فرضية ينطلق منها، ويمكن تلمسها في سياق المحاضرات وفي طريقة اختيار النصوص.

تبدو موضوعات الكتاب كثيرة ومتباعدة: العرب من الفترة العثمانية حتى عصر العولمة، محاولات الإصلاح السياسي والثقافي والاقتصادي الممتدة من خط كلخانة وتجربة محمد علي باشا حتى تجارب الأحزاب المعاصرة، إضافة إلى حركة الإصلاح الديني الممتدة من جمال الدين الأفغاني والحركة الوهابية وصولاً إلى الثورة الخمينية في إيران، مروراً بحركة التنوير العربي والفكر

الليبرالي، التنمية والتخلف وأنماط الاقتصاد السائدة والمقترحة، القضية القومية ... إلخ.

تباعد هذه القضايا ظاهرياً يجعل من كل قضية موضوعاً لبحث علمي. وهو ما يحصل فعلياً في حقل الدراسات المعاصرة، فليس أكثر وفرة وغزارة من الإصدارات التي تحمل هذه العناوين، تخرج من دور النشر وعلى صفحات الدوريات والصحف اليومية، بحوثاً ودراسات ومقالات وكل صنوف الكتابات والخطب والندوات، مما يجعل النقاش حولها شأناً حياً ويومياً، ويجعل تحويلها إلى مادة أكاديمية في منتهى الصعوبة. لكنها صعوبة صارت قابلة للتجاوز حين اعتمدنا منهجاً في الكتابة يقوم على ما يلي:

1. الفرضية التي انطلقنا منها هي الاعتقاد بأن جميع القضايا المعاصرة المثارة في متن الكتاب تنتمي إلى جذر واحد، أي إلى قضية واحدة، هي قضية النهضة العربية المتعثرة منذ ما يزيد على قرنين من الزمن. فالتسمية المعاصرة، أي التنمية، أو التنمية المستدامة، ليست، في آخر التحليل، سوى تنويع جديد على تسميات ومصطلحات جرى التداول بها منذ بداية النهضة. فقد سبق للرواد الأوائل أن أثاروا قضية التراث والأصالة وعلاقتهما بالحداثة والمعاصرة، فالمسألة، على اختلاف التسميات، مسألة الانتقال من منظومة القرون الوسطى الاقتصادية والسياسية والفكرية إلى منظومة جديدة.

2. بديلاً عن مصطلح الحضارة الغربية الذي ينطوي على التباسات شتى ويستتبع التباسات أخرى، اقترحنا مصطلح الحضارة الرأسمالية، وبالتالي صار مدلول القضايا الحضارية المعاصرة

يحيل إلى عملية الانتقال المعقدة من نمط إنتاج إلى نمط آخر، أي من حضارة المرحلة الإقطاعية إلى الحضارة الرأسمالية التي اكتسبت صفة "الغربية" لأنها قامت جغرافياً في غرب الكرة الأرضية، وبالتحديد في القارة الأوروبية، ولا تكفي هذه الصفة وحدها لتفسير آليات قيام هذه الحضارة، ولا لتفسير علاقات الصراع القائمة بينها وبين سائر البلدان والحضارات، التي ما زالت تنوء تحت عبء عملية الانتقال الصعبة من التخلف إلى النمو.

3. نوعان من الأفكار اكتفينا منهما بمجرد العرض: الوقائع والقوانين. تتعلق الوقائع بالمعلومات التي أجمع عليها المؤرخون والباحثون كتلك التي تسرد حياة الرواد ونتاجهم وآراءهم وبرامجهم الإصلاحية. أما القوانين فتلك التي تحدد طبيعة نمط الإنتاج الإقطاعي (أو الخراجي حسب تعبير سمير أمين) ومنظومة القيم الثقافية والسياسية والاقتصادية المتحدرة منه والتي تشكل سمات مشتركة للحضارة السابقة على الرأسمالية، وعددنا العلاقة بين النمط والمنظومة التابعة له بمثابة علاقة علة بمعلول، ثم تركنا للقارئ، وللطالب في الجامعة، أن يطبق تلك القوانين على آليات النهضة العربية واعتمدنا القياس المنطقي والمقارنة بين عمليتي الانتقال، تلك التي حصلت في الغرب الأوروبي والأخرى الجارية في بلادنا، للتوصل إلى استنتاجات أوردنا بعض عينات منها وتركنا أمر استنتاجات أخرى للنقاش الحي.

من ناحية أخرى إن طبيعة القضايا المعالجة، وهي في معظمها قضايا راهنة كالقضية القومية والإصلاح الديني والعولمة على سبيل المثال، أملت علينا عرض الرأي والرأي الآخر، دون الإدعاء بإمكانية عرض كل الآراء، وتركنا الحوار يجري في ما

بينها من جهة، أو بين قراء وطلاب متعددي الانتماءات الايديولوجية من جهة أخرى، وبذلك فسحنا في المجال لإدراج النص داخل عملية النقاش الجارية على قدم وساق في طول أقطار الأمة وعرضها، بين المثقفين والسياسيين والدارسين والباحثين.

4. الثنائيات التي يسميها محمد عابد الجابري ثنائيات مغلوطة، كالتراث والمعاصرة، الأصالة والتجديد، تطرح قضية النهضة على أساس نفي ميكانيكي وخيارات مستحيلة. فلا التمسك بالماضي ولا تقليد الغرب تقليداً أعمى من شأنهما إيجاد حل للمعضلة. بديلاً عن ذلك لا بد أن يكون النفي الجدلي خيطاً هادياً ومضمراً خلف النص.

5. تعقدت قضية النهضة في القرن العشرين. فبعد أن كانت بسيطة قبل هذا التاريخ، تقضي بالموافقة على عملية الانتقال من نمط إلى نمط، في الفكر والسياسة والاقتصاد، بات الخيار المطروح أمام الأمة وكل الأمم خياراً مركباً يقضي بالبحث عن بديل للتخلف وعن بديل أيضاً للحداثة في صيغتها الاستعمارية وفي نسختها المعولمة، الأمر الذي جعل كل نظرة تبسيطية ثنائية بمثابة أصولية وأصولية مضادة، ولا سبيل إلى تفاديها إلا بالديموقراطية وقبول الرأي الآخر. ذلك أن بين عالم الزراعة والعائلة والقبيلة وعالم البورصة والشركات المتعددة الجنسية والمعلوماتية منظومتين من القيم لا تلتقيان. فهل أمام البشرية متسع من المدى الفكري والاقتصادي والسياسي يمكن فيه للتناقضات أن تتفاعل، وأن يبقى فيه لأقطار الأمة العربية مجال لابتكار خيارات جديدة؟

محمد علي مقلد

النهوض ـ الحداثة

مفاهيم ومصطلحات

مفهوم النهضة:

النهضة لغوياً من نهض، وهي تعني حسب لسان العرب، قام، ويمكن أن يعبر عن هذا المفهوم بكلمة أخرى، فيقال اليقظة العربية، وهي تعني النهوض من النوم؛ وتستخدم هذه العبارة في لغات أخرى بمعنى الانبعاث، يعني الحياة من جديد. جميع هذه العبارات تعني في وضع العالم العربي الملموس، انتقال المجتمع من مرحلة إلى مرحلة على غرار ما يحصل عادة في النهضات لدى بلدان ومجتمعات مختلفة. إن النهضة بشكل عام تعني انتقالاً من فترات الظلام والجهل، إلى فترات العلم والنور. وعلى هذا الأساس تعتبر فترة النهضة في أوروبا المرحلة التي انتقلت فيها البلدان الغربية من ظلام القرون الوسطى إلى عصر التنوير.

يصطلح على تحديد فترة النهضة في العالم العربي في بدايات احتكاك الشرق بالغرب، فيعتبر حكم فخر الدين المعني البداية الخجولة الأولى، التي اقتصرت على اقتباس بعض أنواع الزراعات كالزيتون والتوت، والصناعات كتربية دودة القز وحياكة الحرير.

أما البداية الفعلية لعصر النهضة فهي التي شكلها الاحتلال الفرنسي لمصر في غزوة نابليون، مع بداية القرن التاسع عشر. ثم

تكرس هذا الاحتكاك من بابه الواسع في مرحلة لاحقة، يوم حضر الغرب كله للإشراف على الوضع اللبناني. ولا يزال هذا الحضور موضع صراع بين الدول العربية والدول الغربية الاستعمارية، وموضع صراع أيضاً بين الدول الاستعمارية نفسها. كما أن دور الدول الأوروبية التي أضيف إليها دور الولايات الأميركية المتحدة في وقت لاحق، قد تحوّل بذاته إلى مشكلة سياسية تمحورت حولها أشكال عديدة من الصراع الراهن.

نعني بمصطلح النهضة عملية الانتقال من مرحلة نمط الإنتاج الإقطاعي إلى مرحلة نمط الإنتاج الرأسمالي.

المرحلة الإقطاعية تتميز بجملة من الخصائص وتشكل نظاماً متكاملاً على كل الصعد والمستويات. فهي على الصعيد الاقتصادي تعني حيازة ملكيات كبيرة من الأرض في أيدي قلة من الناس، واشتغال القسم الأكبر من السكان في مجال الزراعة، فلاحين عند مالكي الأرض الإقطاعيين، وتعني على الصعيد الاجتماعي سيادة النظام العائلي العشائري، وعلى الصعد الأخرى سيادة الجهل والأمية ووجود أنظمة سياسية دكتاتورية أو إمبراطورية أو ملكية، وسيادة الأيديولوجية الدينية والقيم الاجتماعية والأخلاقية التي ترمز إليها وتلخصها قيمة الفروسية.

أما مفهوم نمط الرأسمالية فهو ما يسود فيه أنماط أخرى من العلاقات منها غلبة الصناعة والتجارة على الاقتصاد، وتحرر الفلاحين من سيطرة الإقطاعيين، وتحولهم إلى قوى مأجورة، وتحول العلاقات الاجتماعية العائلية والعشائرية إلى أنواع أخرى من الأطر النقابية والمدنية والمهنية، حيث سادت قيم اجتماعية جديدة مستوحاة من هيمنة رأس المال على حياة الناس، ونشأت

لأول مرة مفاهيم الدول الحديثة الديموقراطية، ووضعت لأول مرة القوانين العامة واستبدلت الأيديولوجية الدينية بالأيديولوجية العلمانية.

إن عملية الانتقال من مرحلة إلى مرحلة تخضع لقوانين عامة ولقوانين أخرى خاصة. أما العامة فهي تلك التي يمكن تطبيقها على كافة المجتمعات في العالم، كالقول مثلا بأن عصر الإقطاع هو الذي تهيمن فيه علاقات الزراعة والتجارة المحلية. أما الخاصة فهي تلك التي تنطبق على بلد معين وفي ظل ظروف ملموسة، ذلك أن الإقطاع لم يكن يتخذ شكلاً واحداً من حيث التفاصيل والجزئيات، بل إنه يتكيف ويتبلور حسب طبيعة كل مجتمع.

تقول بعض النظريات الفلسفية إن عمليات الانتقال هذه تحصل بالدرجة الأولى لعوامل مادية أي أن قوانين اقتصادية تحكم التناقضات في علاقات الإنتاج، ويقال أيضاً إن العلاقات الإنتاجية تهرم مع الزمن وتصبح عاجزة عن تلبية حاجات المجتمع، فيصبح لزاماً تغييرها واستبدالها بعلاقات جديدة (على سبيل المثال لم تعد العلاقات الإقطاعية كافية لاستيعاب التطور العلمي والتقني والصناعي، مما جعل من الضرورة حصول نقلة نوعية في بنى الإنتاج في القارة الأوروبية، خلال القرن الثامن عشر). كما تخضع عملية الانتقال إلى عامل إيديولوجي حيث إن التطور الثقافي والفكري من شأنه المساعدة في عملية الانتقال، كما أن من شأنه أن يعرقلها. وقد اتفق المؤرخون على أن النهضات الكبرى في تاريخ البشرية، ارتبطت باكتشافات علمية كان أولها اكتشاف الحديد والنار في العصور الأولى من الحياة البشرية وكان آخرها اكتشاف الذرة، ومع كل اكتشاف كانت تحدث نهضة علمية

وبالتالي فكرية ثم اقتصادية ترغم المجتمع على تغيير أطره السياسية. وفي هذا الإطار يعتبر اكتشاف كروية الأرض محطة من المحطات الأساسية، كما تعتبر اكتشافات داروين في العلوم الطبيعية، ونيوتون في العلوم الفيزيائية، وديكارت في مجالي الفلسفة والرياضيات عوامل مهمة من بين عوامل كثيرة أخرى مماثلة.

وعلى الصعيد الإيديولوجي أيضاً تعتبر المحطة الأساسية في نهضة الشعوب الحديثة انتقالها من الفكر الغيبي الماورائي إلى الفكر الفلسفي ثم الفكر العلمي. أما الفكر الغيبي فهو الذي يؤمن بوجود قوى خارج الطبيعة تسير شؤون البشر (يعتبر الفكر الديني جزءاً منها). وقد بدأ ذلك منذ كان الإنسان عاجزاً عن تفسير ما يستعصي عليه من مظاهر الطبيعة، وقد بلغ الفكر ذروته مع سيطرة الإيديولوجيات الدينية، لا سيما الديانات التوحيدية، إلى جانب سيادة معتقدات دينية أخرى في العالم، وبشكل خاص في الشرق الأقصى (الهند-الصين)، وقد تلازم هذا الفكر تلازماً تاماً مع بنية المجتمعات الإقطاعية والزراعية السابقة على الاكتشافات العلمية الحديثة.

أما الفكر الفلسفي الحديث فهو الذي نشأ ونما في أوروبا مترافقاً مع الثورة العلمية والصناعية، وسميت الإيديولوجية السائدة يوم ذاك بفلسفة عصر "التنوير" أو الأنوار، وقد توقفت هذه الفلسفة بشكل مستفيض ومعمق عند قدرة البشر على تحويل الطبيعة، وبالتحديد عند قدرة العقل البشري في هذه العملية، وقد أعطت هذه الفلسفة للعقل دوراً متزايد الأهمية، مطلقاً في بعض الأحيان. وقد أدى هذا النوع من التفكير إلى بروز ميول وتيارات

إلحادية بدءاً من القرن التاسع عشر مع فلسفة التشكيك عند فولتير، واستمرت هذه النزعة في تصاعدها حتى ظهرت كتابات داروين (في أصل الأنواع) وهو الكتاب الذي أحدث عاصفة من النقاش لا تزال مستمرة في بلادنا وإن طواها الزمن جزئياً في أوروبا. مع هذه الفلسفة نهض فكر سياسي ينادي بفصل الدين عن الدولة سمي بالفكر العلماني حيث نجحت بلدان أوروبا وأميركا إلى حد كبير في تطبيقه، في حين لا يزال هذا الأمر في بلادنا موضع نقاش وصراع.

المرحلة الأخيرة مرحلة سيادة الفكر العلماني حيث تهيمن الرياضيات والفيزياء على كافة صنوف الفكر الأخرى، ويحتل الدماغ الإلكتروني (كمبيوتر) مواقع تلو الأخرى من تلك التي كانت مخصصة للإنسان.

هذه التغيرات الإيديولوجية شملت في ما شملت بنية الفكر الديني، وظهر لوثر في أوروبا حاملاً أفكاره داعياً إلى تحرير الدين من قيوده وأطره الجامدة. ويعتقد بعض الفلاسفة أن حركة لوثر، التي نشطت في ألمانيا والبلاد المنخفضة، لعبت دوراً سياسياً في إحداث النقلة الاقتصادية وتدعي هذه أن البروتستنطية، وهي الحركة الدينية الاحتجاجية، قد شجعت قيام الأطر الرأسمالية وأشكال العلاقات الجديدة غير أن ما كان ينقصها هو مضي قائدها في عملية التجديد إلى أبعد مما أوصل حركته. ذلك أنه وقف إلى جانب الأمراء ضد الفلاحين، وهو ما يعتبر سبباً معرقلاً لعملية التغيير وهو ما دفع اتباعه إلى التمرد عليه ومتابعة محاولته الإصلاحية ليس فقط داخل أوروبا بل في ما كان يطلق عليه يوم ذاك اسم إنكلترا الجديدة.

وفي بلادنا نشأت حركة مماثلة قادها رواد مصلحون من أمثال جمال الدين الأفغاني، إلا أن هذه التجربة لم تكتمل، ولا تزال الأفكار التي طرحتها مادة للسجال والنقاش والصراع حتى أيامنا.

على أساس هذه المقدمات يمكن القول إن لكل نهضة مستلزماتها العلمية، ذلك أن أوروبا وفرت من خلال تجربتها نموذجاً بدأت تعممه خارج هذه القارة بعد أن نجح فيها.

من هذه المستلزمات قيام نظام سياسي جديد ونظام فكري إيديولوجي جديد ونظام اجتماعي اقتصادي جديد.

لا شك أن هذه العملية المعقدة احتاجت ولا تزال إلى أدوات لنشر المعرفة، فكانت الآلة والطباعة والمدرسة والصحافة.. إلى غير ذلك من وسائل نشر العلم والمعرفة، وهو ما حدث في بلادنا ولا يزال يحدث بعد أن توافرت الإمكانات لذلك (عوامل النهضة).

على الصعيد السياسي احتاجت عملية الانتقال إلى وضع أسس جديدة لما أطلق عليه الديمقراطيات الحديثة، وهو ما لم يكن سائداً قبل ذلك، فالديمقراطية الحديثة مفهوم جرى استخدامه لأول مرة مع حصول الثورة الفرنسية وبعد أن وضع جان جاك روسو كتابه العقد الاجتماعي. ويقول فيه إن البشر توافقوا في ما بينهم على توزيع المهمات فاختاروا عدداً منهم وأوكلوا إليه إدارة شؤونهم؛ أي أن هذه الإدارة معرضة إلى ما يسيء إلى العقد الذي حصل بالتراضي، إذ ذاك تحصل الأزمة وتنفجر ولا يمكن أن تحل إلا إذا أعيدت الأمور إلى نصابها وتحول العقد الاجتماعي من جديد إلى توافق مرض للطرفين. كان ذلك إشارة إلى الانفجار

الوشيك الذي هدد بنية السلطة السياسية في فرنسا، ودفع عامة الناس إلى تهديم أسوار البستيل (السجن الكبير) وإعلان الجمهورية.

وإذا كانت الملكية أو ما يتفرع عنها الشكل الأساسي من أشكال الحكم الدكتاتوري الملائم لعصر الإقطاع، فان الديمقراطيات الحديثة عرفت بدورها أشكالاً متنوعة متعددة منها النظام الجمهوري، الرئاسي والبرلماني، والاشتراكي الديمقراطي، ومنها نظام الملكيات المقيدة مثل (بريطانيا). ومنها أنظمة الحزب الواحد، وهذه كلها تتصارع اليوم في ما بينها وتتنافس، لكي يثبت كل منها جدارته وأهليته للحكم العادل. ولم يكن العالم العربي في منأى عن هذا الصراع والسجال.

على الصعيد الاجتماعي شهد المجتمع الأوروبي تفككاً في العلاقات القائمة، بعد أن تحرر الفلاح من سلطة الإقطاعيين، وتمكن من الانتقال إلى مجالات جديدة للعمل. واستمرت عملية التفكك هذه تجري إلى أن شملت في كثير من البلدان الصناعية الوحدة الاجتماعية الصغرى، أي العائلة وبات الفرد يحافظ على علاقة وحيدة بالدولة أو بالنظام السياسي.

ما من أحد يدعي أن ذلك شكل حلاً لأزمة ظهرت أعراضها منذ قرنين من الزمن، غير أن تطور هذه الأمور في هذا الاتجاه إنما كان ضرورة أملتها حاجات الصناعة والتجارة وتوسع السوق العالمية. وفي بلادنا دقت هذه أبواب مجتمعاتنا وكان نصيبها من النجاح ضئيلاً؛ وتمركزت هذه النجاحات في المدن وفي البلدان ذات الاقتصاد المتطور، ومن أهم معالمها ضمور دور العائلة والعشيرة لحساب قيام أطر على أساس المواطنية.

هذه العملية الشاملة هي موضع اختبار وتجريب منذ قرنين من الزمن في بلادنا، وقد أضيف إلى مشاكلها وأزماتها المعروفة تقليدياً أزمات مستجدة خاصة ببلداننا، لاسيما وأن أوروبا وبعد نجاح تجربتها تلك، قد أخضعت بلداننا لتبعية الصناعية، ولسيطرة استعمارية شكلت أحياناً عنصراً مساعداً وأحياناً أخرى، عنصراً معرقلاً. وإذا كانت أوروبا قد نجحت في توحيد مجتمعاتها المشتتة، فإن البلدان العربية كجزء من بلدان العالم الثالث، لا تزال في خضم تجربتها حول القضية القومية وبشكل خاص حول أكثر أشكالها تجلياً: القضية الفلسطينية.

لم تكن عملية الانتقال من عصر إلى عصر في أي مجتمع من المجتمعات عملية طوعية أو عفوية، بل هي مخاض تعيشه المجتمعات وتتعرض فيه كأية ولادة لآلام وصعوبات ومشاكل، وتؤكد الوقائع ما يجمع عليه النقاد والمؤرخون على أن المجتمعات العربية لا تزال حتى الآن تعيش مخاض ولادة النهضة الحديثة.

على الصعيد الاقتصادي تقول بعض النظريات إن العنصر الحاسم في هذه الولادة هو عنصر التجارة الخارجية. وهو ما قد يصح على أوضاع البلدان الأوروبية، ذلك أن هذه البلدان بعد أن تطور اقتصادها ونمت صناعتها وتضاعف إنتاجها الزراعي، باتت بحاجة إلى أسواق جديدة أو على الأقل إلى توحيد سوقها المحلي، وهو ما كان في أساس حركات التوحيد المعروفة في أوروبا (بسمارك في ألمانيا وغاريبلدي في إيطاليا)، وباتت هذه البلدان بحاجة إلى أسواق ما وراء البحار. ومن هنا كانت ضرورة قدومها إلى بلداننا على شكل استعمار اتخذ كافة الأشكال؛ هذه

النظرية يصعب تطبيقها، بحذافيرها على بلداننا، لأن الأسواق الخارجية هي اليوم تحت سيطرة البلدان الأقوى على الصعيد الاقتصادي، وبالتالي فان عملية النهضة تبدو بالنسبة لنا أكثر صعوبة بسبب عدم مقدرة بلدان العالم الثالث على السيطرة على الأسواق الخارجية.

تقول نظرية أخرى بأن العنصر الحاسم في عملية الانتقال هو سيادة نمط الإنتاج الصناعي بدل الزراعي، وتحول المحترفات (المصانع) إلى معامل ومصانع كبيرة، وتحول الإنتاج المحدود من قبل الحرفيين إلى إنتاج بضائع وسلع تفوق حاجة الأسواق المحلية، وهو ما يمكن أن يكون سبباً لحاجة توسيع الأسواق؛ وعلى هذا الأساس تتكون داخل المجتمع فئات جديدة مهيمنة، وبديلاً عن مالكي الأرض الإقطاعيين يبرز مالكو المصانع والمعامل ورؤوس الأموال؛ إن فئة تسمّى بالبرجوازية تحل محل فئة أخرى تسمّى بالإقطاعية.

إن عملية التحول هذه لا تعني زوال القديم زوالاً تاماً ونهائياً ولا تعني سيطرة الجديد سيطرة كاملة ومطلقة. إذا كانت هذه العملية قد تمت على هذه الصورة في أوروبا فلأن مرحلة قرنين من الزمن كانت كافية بالنسبة لها. أما بلدان العالم الثالث ومنها البلدان العربية فلا تزال تشهد تعايش أنماط مختلفة اجتماعية واقتصادية، فإلى جانب الصناعة هنالك ملكيات كبيرة للأرض، وإلى جانب الشركات المساهمة والبنوك الكبيرة لا تزال هناك فئة من الفئات التي تحكم وتتوارث السلطة أباً عن جد.

يتميز الإقطاع بشكل عام بنوع من اللامركزية ، هذا ما حصل في الغرب. أما في بلداننا فقد ساد نوع من المركزية كانت مهمته الأساسية السيطرة المطلقة على جباية الضرائب.

تقول بعض النظريات بوجود نمط آخر من الإنتاج ومن العلاقات الاجتماعية يطلق عليه نمط الإنتاج الكولونيالي. الكولونيالية مفهوم يعبر عن واقع البلدان التي كانت مستعمرة ثم تحررت ونالت استقلالها بعد عصر النهضة لكنها بقيت رغم استقلالها السياسي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدول الاستعمارية الكبرى، هذه البلدان غير القادرة، كما تدل التجربة، على متابعة عملية التحرر الاقتصادي فيها، بسبب الدور المعرقل الذي تمارسه الدولة الاستعمارية سابقاً. ولذلك يرتبط مفهوم النهضة في هذه البلدان بمفهوم التحرر من الاستعمار بشكل كامل. وعلى أساس ذلك تعتبر هذه البلدان ذات نمط غير إقطاعي وغير رأسمالي هو نمط الإنتاج-الكولونيالي، أو هو نمط خاص من الإنتاج، لكنه يخص هذه البلدان دون سواها العاجزة عن تطوير نظامها وإنتاجها.

الملكية العقارية في العصر الإقطاعي

كانت ملكية الأراضي محكومة بشكل أساسي بقانون ديني لا يجيز حق الملكية الخاصة لأحد من الناس إلا ضمن شروط يحددها رأس السلطة السياسية، ولهذا كان الشكل السائد من الملكية هو ملكية الدولة، على أن يعطى الأفراد حق السيادة عليها بإذن من السلطات السياسية، عبر ما كان يدعى أنه تفويض إلهي لهذه السلطة. فالإنسان لا يملك لأن كل ما على الأرض هو ملك لله.

هذا القانون جعل الملكيات الإقطاعية تتميز بطابع خاص جداً، من مظاهره عدم استقرار الملكيات الكبيرة وتعاقب الأفراد أو الجماعات عليها، فكانت الدولة تكلف رجالاً من قبلها مهمتهم جباية الضرائب من مستثمري الأراضي، إلى أن بدأ هؤلاء يشكلون طبقة جديدة تمكنت من تغيير طبيعة التملك وطبيعة الموقع الاجتماعي، فظهرت مع الوقت أشكال من الملكية الخاصة وفئات من الأرستقراطية أو الأشراف أو النبلاء وبأسماء أخرى.

كان الإقطاعي الذي يملك الأرض بالوكالة عن الدولة أو بتكليف منها يوكل أمر هذه الأراضي إلى الفلاحين؛ فكان يسود في هذه المجتمعات قانون من يزرع لا يملك ومن يملك لا يزرع. ففي لبنان استأثرت ملكيات الوقف باستثمار ثلثي أراضي الجبل

عدا حق استثمار المشاعة، وهو ما يفسر اليوم حجم الملكية العقارية الكبيرة الذي يعود إلى الرهبانيات المارونية. كانت العلاقة بين الإقطاعية أو من كانوا يسمون (مقاطعجية) قائمة على أساس المحاصصة، وهي أن يعطى الفلاح حصة من الإنتاج، على أن يتولى هو استثمار الأرض كما يشاء. والمرابعة وهي تقوم على اعتبار الفلاح شريكاً، فيدفع للمالك عند بدء العمل مبلغاً من المال يقدر بربع قيمة المحصول تعبيراً عن أمانته في العمل (ضمان)، وعند نهاية العمل يدفع الفلاح جزءاً من منتوجه للإقطاعي إضافة إلى أجرة الناطور، وقد يفرض عليه جزء من الضريبة المتوجبة للسلطان، والمغارسة كانت تقوم على أساس منح الفلاح حقاً في تملك جزء من الأرض إذا ما قام بغرسها.

أما شروط تنصيب المتعهدين أو الإقطاعيين فهي متنوعة ومتعددة وقد خضعت لتغييرات شتى منذ أيام المماليك حتى بداية القرن العشرين. فقد كان الشرط الأول لتنصيب الأمير (الإقطاعي الكبير) هو أن يكون مسلماً ولو بالاسم، وكان يمنح هذا اللقب من قبل السلطان العثماني. فكان يعطى في بداية الأمر لمن يحتلون موقعاً عسكرياً، ثم أعطي في ما بعد لكبار الحكام ورؤساء القبائل. على هذا الأساس أعطي الأكراد والتركمان، وهم من أعيان القبائل، مناطق واسعة يشرفون عليها في كسروان ويمارسون حمايتهم للشواطئ من الغزوات الأوروبية، كما منحت القبائل البدوية أو بعض أفرادها إقطاعات في الداخل، على أن تتولى هذه القبائل حماية الطرقات من القراصنة، وأن ترسل في نهاية كل عام أفضل الخيول الأصيلة هدية للسلطان، وأن يتجند أفرادها في صفوف خيالة جيش المماليك.

ومن المعروف أن نظام المماليك في السابق كان نوعاً متطوراً من أنظمة العبودية، يجند في صفوفه الأجانب على أن يتكلموا اللغة التركية.

تعتبر الإقطاعات الممنوحة للأمراء من جانب السلطان ملكاً مؤقتاً ولم تكن تضم الغابات والمروج والقرى والجبال والصحارى بل كانت تشمل الأراضي الزراعية فحسب، وكان يحق للسلطان أن يعيد النظر في كل عام بالإقطاعات وطريقة توزيعها، كما كان يحق للإقطاعي أن يعيد النظر بدوره في توزيع أراضيه على الفلاحين، مثلما كان هؤلاء يدفعون الضريبة للإقطاعي كان هذا يدفع بدوره ضريبة للسلطان.

كان منح الإقطاعي أرضاً يرتبط إلى حد كبير بممارسته سلطة ونفوذاً على الأرض، وعلى من عليها، ولذلك كان يعطى الإقطاعي أرضه في مكان إقامته، وكان ينشأ مع ذلك وجود إقطاعات يقيم وكلاؤها بعيداً عنها.

لم يترتب على اللبنانيين أيام المماليك أي واجب عسكري، إلا أن الأمر اختلف بعد ذلك، وفرض عليهم أن يتجندوا في الجيش التركي. في البداية، كانت تقتصر مهماتهم على تتبع ومراقبة نشاط الصليبيين، وبعدها صادر السلطان قلاوون إقطاعات اللبنانيين وجردهم منها واحتفظ لبعض الفرسان بإقطاعاتهم.

سادت في أيام المماليك ظاهرة الإقطاع الوراثية، كما سادت عملية بيع إقطاعات بالمال أحياناً، مما يشكل شذوذاً عن القاعدة العامة، غير أن ذلك بقي مشروطاً بموافقة السلطان، فهو الذي يقرر أن يعطيها لمن يشاء وأن يبيع الاستفادة منها لمن يريد؛ على أساس ذلك كانت تجري معاملات للبيع أو التبادل أو للتملك وهي معاملات ذات أنواع ثلاثة:

1- القصة وقوامها تقديم طلب من قبل أحد المتنفذين للحصول على إقطاعية خالية لا يملكها أحد.

2- النزول أي التنازل من قبل مالك إقطاعي لمالك آخر تنازلاً طوعياً.

3- الإشهاد أي التبادل الطوعي الذي يقوم به مالكان إقطاعيان.

كل ذلك مشروط بموافقة السلطان وتضمين توقيعه على المعاملات مما يعني مركزية شديدة للسلطة السياسية، ويعني أيضاً أن السلطة التي كان يمارسها السلطان كانت تجيز تغيير الملكيات وانتزاعها وتبديلها وإلغاءها ساعة يشاء، وبالتالي فإن ما عرف من ظاهرة الإقطاعات المتوارثة ليس إلا أمراً شكلياً.

شمل حق الملكية الشخصي ما أعطي للأفراد على سبيل البر والصدقة، أي أن السلطان كان يوزع الأراضي إما على شكل هبة، وهذه تخضع لحق التملك، وإما على شكل وكالة أو تلزيم بجمع الضرائب على سبيل المثال، وهذه تبقى ملكية عامة.

من الإقطاعات الوراثية تلك التي لها علاقة بالأوقاف، وهي شكل من أشكال التحايل على القانون. ذلك أن الشريعة كانت تجيز للمالكين أن يمنحوا أملاكهم للوقف، يعني أن يحولوه إلى ملكية عامة، فكانوا يلجأون إلى اشتراط توكيل ورثتهم بإدارة شؤون هذا الوقف، مما يمنحهم نوعاً من الملكية البديلة؛ ومن المعروف أن الأوقاف الإسلامية والمسيحية كانت تتضخم مع الزمن، الأمر الذي جعل السلطة السياسية تصادر ملكيات الأوقاف في مصر كما حصل في القرن التاسع عشر أيام محمد علي باشا. وسبب هذا الإجراء هو أن توارث الإقطاعات الوقفية كان يؤدي

إلى نشوء فئات تتمتع بامتيازات مادية واجتماعية على حساب غيرها، كالامتيازات الأرستقراطية التي تمتعت بها عائلات البرقوقي في مصر والنشاشيبي في فلسطين وآل الحسيني في القدس.

أما الإقطاعات السياسية التي شجع المماليك على وجودها، فقد اضمحلت وسارت في طريق الزوال، بدءاً من القرن الثامن عشر، حيث صودرت هذه الإقطاعات وألحقت بالممتلكات الملكية السلطانية.

وظهر نوع آخر من الملكيات بعد الاحتلال العثماني (1615) حين أبقى السلطان على بعض الإقطاعات، ووزع بعضها الآخر لمن أعلنوا ولاءهم المباشر له، ولم يقاوموا جيشه.

كان السلطان يقتطع لنفسه أملاكاً ومساحات من الأراضي. فلقد جعل الإسكندرية مثلاً ودمياط من أملاكه، وكان يكلّف من يتولى أمرها، فيجبي له الضرائب ويعطيه حصة مما يجبي.

وبعد أن استبدلت المعسكرات الثابتة بمعسكرات للانكشارية، زال النفوذ السياسي الذي كان يمارسه الفرسان والجنود وحلّ محله نفوذ ديني. ومع دخول الفرنسيين إلى مصر قوي هذا النفوذ، لأن القوانين التي أتى بها نابليون أعطت بعض الأفضليات والامتيازات للأوفر علماً من الناس؛ وكان رجال الدين أكثر اطلاعاً من سواهم على بعض العلوم والمعارف فاستأثروا بذلك.

أما في لبنان فقد وزعت الإقطاعات وأعيد توزيعها أكثر من مرة. ومن الذين لا تزال أسماؤهم متوارثة قرناً بعد قرن، الأمراء أمثال الأمراء المعنيين والشهابيين وأمراء أرسلان وأبي اللمع.

هذه الملكيات الكبيرة التي كان يتولى أمرها الإقطاعيون هي المجال الأساسي للإنتاج المادي في العصر الإقطاعي. فقد كان أغلب الناس يعمل في هذا المجال، واستمر 48% من سكان لبنان يعملون بالزراعة حتى عام 1944. وقد تعزز هذا النظام أيام الانتداب الفرنسي في لبنان، حيث تمكن الإقطاعيون من تثبيت ملكياتهم الإقطاعية، بمساعدة مباشرة من السلطة السياسية القائمة. ومن المعروف أن هذه العائلات كانت قد توزعت الأراضي في ما بينها في أواخر عصر حكم المعنيين حيث عرف آل الخازن، آل حمادة، آل شهاب. فكان آل جنبلاط يسيطرون على الشوف وجزين وإقليم التفاح وجبل الريحان، وآل تلحوق سيطروا على أعالي جبال لبنان الغربية، وآل العماد على العرقوب، وآل أبي اللمع على المتن وجزء من الشوف، وآل الخازن على كسروان، وآل حبيش على غزير، وآل ضاهر على الزاوية، وآل عازار على الكورة.

في القرن الثامن عشر كان ما يقارب عشر الأراضي اللبنانية في حوزة أفراد وعلى شكل إقطاعات خاصة بهم، وتحت تصرفهم المباشر، وكانت المساحات المتبقية موزعة بين أتباع هؤلاء الإقطاعيين والأديرة والكنائس المسيحية. وكان الأمير يمنح ألقاب الشرف. الأولية للأفراد الذين يتولون مساحات أصغر من الأرض مثل ألقاب المقدم والشيخ، إضافة إلى الألقاب التي كان يمنحها السلطان كألقاب الوالي والبيك والآغا الخ... وهكذا كانت الحال في سائر بلاد الشام وفلسطين ومصر، مع الأخذ بعين الاعتبار وجود قبائل رحّل أو بدو مقيمين في مناطق استراتيجية على طرق

القوافل ذات الأهمية الاستراتيجية؛ فكان يمنح رئيس القبيلة لقباً كما حصل في مصر، فكان يقال لرئيس القبيلة "شيخ العرب".

هذا النظام الملكي انعكس على الحياة الاجتماعية وعلى سائر البنى الإيديولوجية والسياسية والثقافية.

وجهة نظر(*)

الفلاحة: حياة القرية(**)

ساد نمط المعيشة الريفي-الزراعي-القروي، المجتمع العربي لزمن طويل، وارتبطت حياة أهل الريف بالأرض فتمحورت حول الحقل والبيت أو العائلة ومزارات الأولياء وبيوت العبادة والساحات العامة والعلاقات الأولية الشخصية الوثيقة، واستنبطت قيم الخصب والصبر والاخوة والانكفاء على الجذور، ومارست تقاليدها ممارسة طقوسية كممارستها للفصول.

حتى الأربعينات من القرن العشرين، كانت القرية - ربما لا تزال حتى الآن رغم الهجرة وتجاوز الفجوات بينها وبين المدينة - مركز الجاذبية في حياة غالبية سكان البلدان العربية. فكثيراً ما قدر أن حوالي ثلاثة أرباع سكان الوطن العربي حتى الأربعينات هم فلاحون يعيشون في القرى. وفي مطلع الثمانينات ، انخفضت نسبة أهل الريف من مجموع سكان الوطن العربي إلى حوالي ٥٥ بالمائة، ولكن الطابع الريفي لا يزال يسود حياة عدد من المجتمع العربي. يرى جمال حمدان أن مصر هي "إقليم زراعي متجانس"، وأن " الزراعة هي بذرة ونواة مصر المعاصرة بكل ما تعني اقتصادياً وحضارياً"(1). ولا يقلل من أهمية ذلك أن ربع سكان مصر

(*) رأينا أن نعتمد مثل هذه الاقتباسات الطويلة توفيراً لفرص الاطلاع على وجهات نظر أخرى، وتحليلها (في حالة الدراسة الجامعية).

(**) هذا النص مقتبس من كتاب المجتمع العربي المعاصر لحليم بركات، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص 78-89.

(1) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ، 1970)، ص 288.

يعيش في القاهرة "مصر". وقد كان الهلال الخصيب لقرون عديدة ولا يزال حتى الآن، منطقة زراعية إلى جانب كونه ممراً تجارياً عالمياً. ويمكن إطلاق الاستنتاج نفسه على المغرب العربي. ويجدر بنا أن نذكر أيضاً أن 85 بالمائة من سكان السودان و90 بالمائة من سكان اليمن الشمالي يعيشون حالياً في الريف. ولكن عملية الاندماج مستمرة، ان كان من حيث الهجرة واختلاط السكان وتعميق المواصلات أو من حيث اتخاذ العمل طابع التوظيف الفردي، خاصة في مؤسسات الدولة بعد أن كان عملاً جماعياً في نطاق العائلة . ويزيد في أهمية عملية الاندماج هذه، أن الريف يعاني من التخلف والانخفاض في الدخل الذي يقدر بحوالي ربع مجموع الدخل القومي في معظم البلدان العربية، الأمر الذي يبقي على استمرار الفوارق الحادة بين القرية والمدينة.

ومن أجل إعطاء صورة واضحة ومفصلة حول نمط المعيشة الفلاحي في القرية، نتناول تباعاً الجوانب التالية: التنظيم الاجتماعي في القرية، القيم والتقاليد الريفية، الهجرة إلى المدينة والخارج.

1- التنظيم الاجتماعي في القرية

يتخذ الفلاح طابعه الخاص من علاقته بالأرض الزراعية، تماماً كما يتخذ البدوي طابعه المنفرد من الصحراء. وعلى عكس ما يعتبر البدوي إن "الذل في الأرض". إنها مورد رزقه، ومصدر طموحاته وآماله ومكانته، ومحور علاقاته، ومقر جذوره في الحياة والممات. من هنا إن الفلاح يخاف أن يفقد الأرض ربما أكثر مما يخاف أن يفقد حياته. بل إنه لا يخاف الموت بقدر ما يخافه البدوي والحضري، لأن الموت بالنسبة إليه استمرار في الأرض. لذلك كانت فكرة الثبات والخلود والبعث من الموت فكرة ريفية. ومن هنا أيضاً، هذه العلاقة بين المرأة والأرض فكلاهما مصدر، أو بالأحرى رحم الخصب.

ما عدا هذه العلاقة الحميمة بين الفلاح والأرض، هناك عدة أمور مهمة علينا أن نتناولها باختصار هنا منها: أ- نوعية الملكية، ب-الوضع

الطبقي نتيجة للتفاوت في توزيع الأراضي، ج- الوحدة الإنتاجية المتمحورة حول الأسرة، د- طبيعة الحياة الدينية من حيث تمايزها عنها في المدينة والبادية، هـ- نوعية الزراعة وعلاقة الفلاحين بالدولة وتكون البنية السياسية في القرية.

أ- بالنسبة لنوعية الملكية، عرف الريف تقليدياً خمسة أنواع رئيسية هي: الأرض الملك، الأرض الأميرية، الأرض الوقف، الأرض المشاع، الأرض الموات.

(1) الأرض الملك، هي أملاك خاصة يتصرف بها صاحبها ويستغلها كيف شاء في إطار القوانين المرعية. وقد ساد هذا النوع منذ القرن التاسع عشر، إذ كان الملك قبل ذلك يعتبر ملكاً للدولة أو الحاكم.

يذكر عالم الاجتماع المصري محمود عودة أنه منذ عهد الأسر الفرعونية الحاكمة إلى محمد علي وحتى الاحتلال البريطاني، "كانت القاعدة الأساسية للثروة المصرية "الأرض" ملكاً للحاكم المطلق"[1]. ويذكر عودة أيضاً أن ملكية الدولة المباشرة للأرض كانت قد ضعفت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، عندما اتسع نفوذ المماليك وظهور نظام الالتزام أو الإقطاع. وبعد أن أصبح محمد علي والياً على مصر ألغى هذا النظام وأصبحت العلاقة بين الدولة والفلاحين علاقة مباشرة. ولكن ذلك لا يعني أن مشكلة الفلاح قد حلت، فقد بدأت تبعيته "وخضوعه الشخصي لكل من الدولة المركزية وكبار الملاك المحليين تتخذ أشكالاً معقدة"[2]، فتعاظم تغلغل الرأسمال الأجنبي والمحلي، وتوجه الاقتصاد الزراعي لإنتاج المحصول الواحد وارتبط باقتصاد السوق.

(2) الأرض الأميرية، هي ممتلكات تابعة للدولة، وتشمل عادة الإحراج وغيرها من الأراضي التي قد يتم تأجيرها للفلاحين لفترات محددة، فتكون

---

(1) عودة، الفلاحون والدولة، ص 108.
(2) المصدر نفسه، ص 133.

بذلك استمراراً لنظام الالتزام الذي ألغي في أوائل القرن التاسع عشر، واستعيض عنه بإشراف الدولة مباشرة على هذه الممتلكات.

(3) الأرض الوقف أو الحبوس في المغرب العربي، وهي الأرض المرصدة لجهة يحددها المالك الأصلي. وقد استفادت المؤسسات الدينية اكثر ما يكون من هذا النظام فتحولت إلى مؤسسات غنية على حساب جموع فقيرة غفيرة من المؤمنين.

(4) الأرض المشاع، وهي ملك القرية وتكون بتصرف مجموع السكان وتشمل عادة المراعي والساحات العامة والبيادر.

(5) الأرض الموات، وهي أراض مهجورة غير قابلة للاستغلال وبعيدة عن المناطق المسكونة[1].

ب- بالنسبة للتفاوت الطبقي نتيجة لسوء توزيع الممتلكات، يمكن أن نقول هنا باختصار، على أن نتناول الطبقات الاجتماعية في فصل خاص، إن المجتمع الريفي انقسم تقليدياً "إلى أقلية تملك ولا تعمل وأغلبية تعمل ولا تملك"[2] ويمكن اختزال جوهر هذا النظام بأنه هرمي. ومثلاً على ذلك أنه من بين الملايين الخمسة إلى الستة من الافدنة التي كانت تمثل رقعة مصر القابلة للزراعة، كان نحو مليون فدان ملكاً للأسرة المالكة، ونحو مليون آخر لطبقة الإقطاع، ونحو مليون ملكيات أجنبية من أفراد وشركات. بكلام آخر، كان حوالي ثلثي الأرض الزراعية (64.40 بالمائة) حكراً لنحو 6 بالمائة من الملاك قبل ثورة 23 يوليو 1952. وبعد تنفيذ قرارات تموز/يوليو عام 1961، نجد " أن سفح هرم الملاك نفسه (94 بالمائة) الذي كان يملك

---

(1) لمراجعة انواع هذه الملكيات في قرية محددة انظر:
Richard T. Antoun, Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community, Indiana University, Social Schience Series, 29 (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1972) pp. 19-20.

(2) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ص 133

قبل الثورة ثلث الأرض سيملك الآن نصفها، وأن قمة الهرم القديمة (5 بالمائة) التي كانت تملك ثلثي الأرض ستملك الآن نصفها"[1].

هذه الهرمية لا تقتصر على مصر بل هي الصفة العامة في البلدان العربية الزراعية قبل الانقلابات العسكرية والإصلاحات الزراعية وبعدها. وطالما أن زراعة الأرض في الريف هي التي تشكل نمط الإنتاج الأساسي، فإن سوء توزيع الملكية الزراعية هو في صلب تكون الطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي[2].

ومن ظواهر التنظيم الاجتماعي بالنسبة لعلاقة الفلاحين بالأرض، نجد أن القرى تتصف بالتمركز في مكان واحد كرؤوس الجبال وسفوحها أو خارج الأراضي القابلة للزراعة (كما يبدو واضحاً في مصر) وبتقارب المنازل وضيق الأزقة، وتتألف القرى عادة من عدد من الأحياء تتحدد بعلاقات القربى، فتسمى بأسماء العائلات التي تسكنها أو يشار إليها حسب موقعها، فيقال: الحي "الفوقاني" و"التحتاني" أو الحي "الغربي" و"الشرقي" الخ. وكثيراً ما تتنافس الأحياء وتقع بينها الخلافات مما يضعف تضامن أهل القرية ككل، وتجاه الخارج والتحديات التي تواجهها. وتحيط بالقرية الأراضي المزروعة التي تفصلها عن القرى الأخرى.

ج- ويتمحور التنظيم الاجتماعي في القرى العربية حول العائلة الممتدة. بل إن القرية كثيراً ما تكون مجموعة من العائلات، وتتكون العائلة الممتدة من عدد من الأسر التي تحمل كنية واحدة، وتعود بنسبها إلى جد واحد تستمد منه كنيتها حتى يجوز أن يقال إن القرية هي "عائلة العائلات" متوحدة بأصولها وكثافة التزاوج فيما بينها، ويكون كل من هو خارج القرية غريباً. وفي الوقت الذي يمكن أن نشير إلى خلافات عديدة تقع في القرية بين العائلات، يمكننا أيضاً أن نذكر انتفاضات فلاحية عدة ضد الإقطاع والحكومات والاحتلال الأجنبي، خاصة في الأزمات الوطنية.

---

(1) المصدر نفسه ، ص 145.

(2) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

مثل هذا الكفاح يخلق إحساساً عميقاً بالانتماء لدى الفلاحين ويسهم في تجاوز الولاءات العائلية.

تقول روزماري صايغ في دراستها حول تحول الفلسطينيين من فلاحين إلى ثوار أن "تضامن القرية وتضامن عائلاتها لا يتناقضان، بل يرسخان بعضهما البعض. الخلافات والنزاعات كانت جزءاً من حياة القرية ولم تهدد أبداً تهديداً جدياً التعاون الاقتصادي والتماسك الاجتماعي. إن الميل للنزاع، الأمر المرتبط بندرة الموارد، والذي تعززه المنافسة في سبيل الشرف والوجاهة، كان يوازيه سعي دائم للمصالحة"(1).

هذا هو شأن القرى المنفتحة على بقية المجتمع والمهددة بأملاكها واقتلاعها من أرضها. أما القرى المنعزلة التقليدية فكثيراً ما كانت تعاني من طبقية جامدة وحزبية عائلية. كانت تسيطر عائلة واحدة أو عائلتان أو قلة من العائلات مسوغة سيطرتها بالنسب (كما في حالة السادة والأشراف) ومستمدة وجاهتها من ملكية الأراضي الواسعة ونفوذها السياسي المتوارث(2). من هنا إن بنية الأسرة وتطورها تتصلان، كما تتصل الطبقات الاجتماعية، بـ "شبكة العلاقات التي تمحورت حول الأرض" وبـ"طبيعة ملكية الأراضي ونوعية استثمارها"(3). كانت الأسرة في الريف - ولا تزال- وحدة اقتصادية اجتماعية يعمل أفرادها معاً في سبيل تأمين معيشتهم، كل حسب قدراته وتوزيع العمل المتعارف عليه. ولا

---

(1) انظر: Rosemary Sayegh, Palestinians, from Peasants to Revolutionaries : A People's History Recorded from Interviews with Camp Palestinians in Lebanon, Middle East Series, (London: Zed Press, 1979), p.24.

(2) انظر: شاكر مصطفى سليم، الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في اهوار العراق، ط 2 (بغداد: مطبعة العاني ، 1970)، ص 149-161،
Louis E. Sweet, Tell Toqaan: A Syrian Village (Ann Arbor, Mich: University of Michigan Press, 1960), pp.148-153.

(3) زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1976)، ص148.

يقتصر عمل النساء على الأعمال المنزلية، بل يتعداها إلى الفلاحة والحصاد والاحتطاب والحياكة والنسيج وفي مجمل هذه المهمات تتلقى المرأة مساعدات جمة من بناتها منذ طفولتهن. وكذلك يساعد الأبناء، خارج البيت عل الأغلب، في مهمات الفلاحة والسقاية والحصاد والرعي ورش المزروعات والعناية بها.

إن العصبية العائلية الممتدة تنشأ عن ضرورات التعاون، وعن كون العائلة وحدة اقتصادية اجتماعية، أي وحدة إنتاج في سبيل تأمين المعيشة والمكانة المطلوبتين في المجتمع الريفي. بذلك تتصل أهمية قرابة الدم اتصالاً وثيقاً بأهمية العمل المشترك في ظروف قاهرة واضطرارية. لذلك، سنظهر عندما نتناول العلاقات بين البادية والقرية والمدينة، أن العصبية العائلية ليست مستوردة أو مقتبسة من حياة البادية وبتأثير منها، بل هي منبثقة عن أوضاع خاصة متوافرة في حياة القرية نفسها، أي عن أوضاع وظروف خاصة. وتقتضي ملكية الأراضي وضرورات حصرها في العائلة التشديد على قرابة العصب (من ناحية الرجل)، وعلى قرابة الرحم (من قبل المرأة) نتيجة لمشاركة المرأة في جميع مهمات الحياة الزراعية، وعلى ضرورات التكاتف، فيصبح لقرابة الأخوال والخالات أهمية تكاد توازي أهمية قرابة الأعمام والعمات. ويشار لكل ذلك في السودان بكلمة أسرار (جمع سر) بمعنى أقارب (جمع قريب).

وبسبب اتساع هذه المهمات وتشابكها، تشدد العائلات في القرى على إنتاج إنجاب الأولاد (وبالتالي الطلاق في حالة عدم الإنجاب)، وعلى الزواج الباكر والداخلي بين الأقرباء، وعلى حصر الملكية في العائلة، وعلى إن تكون القرارات شأناً عائلياً لا شأناً فردياً، بما في ذلك القرارات المتعلقة بالزواج والطلاق والإرث والتنشئة.

ومن الظواهر المهمة في التنظيم الاجتماعي وعلاقته بالعائلة، اقتران اسم العائلة بالمنزل الذي تسكنه وتتوارثه جيلاً بعد جيل، فيستعمل مصطلح "البيت" أو "الدار" بمعنى عائلة. لذلك يقال فلان من "بيت" أو "دار" فلان، أي من عائلة فلان. وبسبب هذا الاقتران، تحافظ القرية محافظة فائقة على منزل العائلة.

ويتمحور التنظيم السياسي في القرية حول منصب المختار (في الهلال الخصيب) أو العمدة (مصر والسودان) أو الأمين (شمال أفريقيا) الذي يشكل صلة الوصل مع الحكومة. كثيراً ما يكون هذا المنصب وراثياً ويميل إلى تمثيل الحكومة اكثر من تمثيل الشعب، ويعنى بجمع الضرائب والمحافظة على الأمن والتصديق على الطلبات والمعاملات الحكومية والإدلاء بالشهادات والتدخل في المنازعات. وفي الوقت الحاضر بدأ التنظيم السياسي يتمحور، إلى حد بعيد، حول الأحزاب السياسية العقائدية التي أخذت تجد لنفسها تربة خصبة في القرى. وتشكل هذه الأحزاب تحدياً للوجهاء والعائلات النافذة.

د- ويتمسك الفلاحون تمسكاً عميقاً بالدين (رغم إن كلمة كافر قد تعني في الأصل فلاح أو ساكن الكفر أو القفر أو القرية). وتحتل المزارات والزوايا وأضرحة الأولياء اهمية خاصة في تعبدهم الطقوسي، فيقدمون لها، بصرف النظر عن انتمائهم الديني والطائفي، القرابين والنذور ويحرقون البخور والشموع، طالبين منها أن تحل مشاكلهم اليومية. ثم إن الفكرة الدينية "البعث" -كما أشرنا سابقاً- مستمدة من حياة القرية الزراعية (دفن الحبوب في الأرض شتاء لتولد أو "تقوم من الموت" زهراً وثمراً وحبوباً في الربيع والصيف). ومن هنا الاعتقاد القروي العميق أن الموت هو طريق الحياة واقتران ذلك بأساطير تموز وأدونيس وأوزيريس وإيزيس والخضر ومار جرجس ومار الياس.

وقد عبر عدد من الشعراء العرب الذين يعودون إلى أصول فلاحية (مثل بدر شاكر السياب وأدونيس وخليل حاوي ومحمود درويش وسميح القاسم) عن فكرة الموت والبعث بصور متنوعة. بهذا المعنى يقول بدر شاكر السياب في قصيدته مدينة السندباد:

نود لو ننام من جديد،

نود لو نموت من جديد،

فنومنا براعم انتباه

وموتنا يخبئ الحياة

ويقول أيضاً في قصيدة النهر والموت:

أود لو غرقت في دمي إلى القرار

لأحمل العبء مع البشر

وأبعث الحياة. إن موتي انتصار.

هذه هي، إذاً، بعض جوانب التنظيم الاجتماعي في القرية كما يعرفها الفلاحون. ولهذه الجوانب، فيما بينها بعلاقتها بالأرض والحياة الزراعية، شبه كبير بالقيم الاجتماعية التي تنبثق عنها وتعمل بدورها على ضبط السلوك والعلاقات الاجتماعية وتعزيز التنظيم القائم. ويهم أن نلحظ هنا حدوث خلل مستمر في تنظيم القرية الاجتماعي نتيجة للهجرة إلى المدينة والبلدان الأخرى، ولتداعي الحواجز بين مختلف أنماط المعيشة، ولميل الشباب في القرى للعمل في المدينة وبيروقراطية الدولة.

2- القيم والتقاليد الريفية

يتمسك الفلاحون بقيم تتصل اتصالاً مباشراً بقيم الأرض، القيم العائلية، قيم المعيشة، القيم الدينية، القيم الطبقية، وقيم الزمن.

أ-قيم الأرض، الأرض هي قيمة القيم في حياة الفلاح القروي. أنها جذوره وموارده ومقره الأخير وانبعاثه، هو غني بها وفقير بدونها. يطمح قبل أي شيء إن يقتنيها ويحرثها ويجني ثمارها ويتمتع بأعشابها وزهورها. وعندما يفقدها أو يبتعد عنها لسبب من الأسباب، يشعر أنه منفي ومعلق في الهواء بلا جذور، وهو يعاني من الشعور بالذنب حين يهملها أو يتخلى عنها. ثم إن ثمار الأرض ليست رزقاً وطعاماً فحسب، بل هي تشكل عنصراً مهماً في خيال الفلاح وصوره الشعرية ومخزوناته النفسية اللاواعية. إنه لا يتغنى بالزهر والقمر والغيم والمطر والندى والصخور والجبال والأودية والينابيع فحسب، بل يتغنى أيضاً بالسنبلة والعنب والتين واللوز والنخيل والرمان والتفاح والبرتقال والزيتون والزعتر. بل إنه يتغنى بالشجر المثمر وغير المثمر مثل الحور والسنديان والزيزفون والشربين والأرز. وهو مولع بالماء والمطر حتى التعبّد .إن علاقة المصري

بالنيل علاقة حميمة حتى إنه يستمد هويته منه (انه ابن النيل) تصبح مصره النيل ونيله مصر. وهذه هي أيضاً علاقة العراقي بالفرات ودجلة، وحيث لا أنهر، يتغنى الفلاح بالمطر غناء تعبّدياً.

الأرض هي التي تحرك أعماق الفلسطيني، وما إن فقدها حتى أحس أنه مقتلع من جذوره ومنفي، وأنه لن يتجاوز نفيه إلا بالصراع من اجل تحريرها. هذه الأرض المفقودة هي التي تشع في شعر محمود درويش:

مشت الخيول على العصافير الصغيرة
فابتكرنا الياسمين
ليغيب وجه الموت عن كلماتنا.
فاذهب بعيداً في الغمام وفي الزراعة
كتبت مراثيها الطيور وشرّدتني
ورمت معاطفها الحقول وجمعتني
فاذهب بعيداً في دمي! واذهب بعيداً في الطحين
لتصاب بالوطن البسيط وباحتمال الياسمين(1).

وتتصل بالأرض قيم أخرى يتمسك بها القروي الفلاح تمسكه بالأرض مثل الخصب، (وفي أساطيره كثيراً ما عبد آلهة الخصب)، والثبات ثبوت الفصول، والأمل بقدوم الربيع، والصبر مثل حبة القمح المدفونة في التراب ومثل الشتاء الطويل ومثل انتظار المواسم، والعفوية مثل هطول المطر وتدفق الماء.

ب- القيم العائلية، تشكل العائلية اتجاهاً قيمياً محورياً آخر في حياة القرية. وعندما يضطر الفلاح أن يختار بين قيم الأرض والقيم العائلية، يختبر أزمة حقيقية.

ومهما كان، فان القيم العائلية لا تزال راسخة في القرية العربية. ويأتي في طليعتها الأمومة (الأم والأرض يرمزان لشيء واحد في ذهن

---

(1) كل ذلك وغيره نجده في: محمود درويش، أعراس (بيروت: دار العودة، 1977).

الفلاح: الخصب، الحنان، العطاء دون منة)، والأبوة، والاخوة، التكاتف، التعاون، والتضحية، والشرف، والثأر، الخ.. إن الأمومة (ربما لصلتها بالأرض) هي الأهم في القرية بين القيم العائلية. ثم هناك الاخوة التي تشدد على المحبة والمشاركة والتعاون وحماية بعضهم البعض. الأخ رفيق وسند و"ظهر"مهما دعت الظروف للتنافس والاقتسام وسلوك طرق مختلفة.

ولأن الحياة العائلية حياة إعالة وتعاضد، يصبح الاعتداء على أي فرد من أفراد العائلة اعتداء على الذات. ولأن السلطة التي تؤمن العدالة قد تكون غائبة في القرية كما في البادية، فان الثأر يصبح هوساً يلاحق ابن القرية حتى في نومه إلى إن يشفي غليله. هذا لا يعني أن الثأر مستورد من البادية، بل هو أيضاً مرتبط بحياة العائلة في القرية وينبثق عنها. هذه القيم العائلية وغيرها، مهمة في حياة الفلاح ولا يتخلى عنها بسهولة، و"الدم لا يصير ماء" و"ما بيحن على العود غير قشره" و"اللي بيطلع عن أهله بيعرى".

ج- قيم المعيشة، هناك عدد من القيم العامة التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بنمط معيشة الفلاح في الحياة اليومية. بين هذه القيم: المثابرة والصبر (وربما تكون مستمدة في الأساس من علاقة الفلاح بالأرض وانتظار المواسم بعد إن يؤدي واجبه)، والجيرة (الجار قبل الدار) لما تطلبه حياة القرية من تعاون وتكاتف (مثلاً في الحصاد وبناء المنازل والدفاع عن القرية، أو عن الحي ضد حي آخر أو عن العائلة الممتدة ضد عائلة ممتدة أخرى)، والتشديد على الأعراف اكثر من التشديد على القوانين الرسمية، وحل المشاكل بالتواسط والمصالحة بدلاً من اللجوء إلى المحاكم، والبساطة والعيش كل يوم بيومه، والمسالمة طالما لا تهدد الأرض والعائلة.

د- القيم الدينية، الفلاح مؤمن عميق الإيمان، لكن ارتباطه لا يكون بالمؤسسة الرسمية والكلمة المجردة، بقدر ما يكون بالشخص والواقع المحسوس. من هنا الصراع بين الدين الرسمي الذي يشدد على المجرد والمؤسسة، وبين الدين الشعبي الذي يشدد على العلاقة الشخصانية المباشرة والحسية. من هنا إن مزارات الأولياء والقديسين تكثر في القرى

وتمتزج طقوس عبادتها بطقوس الطبيعة عند مختلف الطوائف، بالإضافة إلى هذه القيم الدينية هناك قيم الرحمة والبركة والخوف من غضب الله والأولياء.

هـ - القيم الطبقية، إن المجتمع الفلاحي يأتي وسيطاً بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري من حيث تكون الطبقية. إنه اقل نزعة نحو المساواة من المجتمع البدوي، ولكنه لا يبلغ درجة التعقيد الطبقي المعروف في المدينة. وقد تتساوى جميع عائلات القرية ما عدا قلة تتمتع بالنفوذ والوجاهة. وربما يكون الكرم المعروف في القرى مرتبطاً بالوجاهة وتنافس العائلات على النفوذ اكثر مما هو تقليد مقتبس من البادية كما يرى بعض الباحثين. القروي يحب المبارزة والتنافس أيضاً، وهو يتبارى في الرقص (الدبكة التي تشير إلى التكاتف والتنافس في آن معاً) والزجل (المقاولة أو المكاسرة بين الشعراء بارتجال الشعر حول مواضيع متعارضة ؛ ويتبارز الشعراء بالقول في بعض الأرياف العربية كجنوب مصر وشمال السودان، فيما يحملون الترس ويمثلون معركة) واللعب تماماً كما يتنافس البدو بسباق الخيول وكما يتنافس أهل المدن في شتى مجالات الحياة.

و- قيم الزمن، إن القروي شديد الإحساس بالزمن، وخاصة الفصول. إن للربيع والصيف والخريف والشتاء مدلولات عميقة في حياة الفلاحين، حتى غدت رموزاً موحية تؤثر في رؤيتهم للواقع ومفاهيمهم لأمور عدة. من هذه المؤثرات أن القروي يتصارع مع الزمن فيعتبره معه أو ضده. كما يحتفل به أو يصبر عليه أو يستفيد من فرصه.

3- الهجرة إلى المدينة والخارج

يشهد العالم الثالث، بما فيه البلدان العربية، هجرة واسعة من القرية إلى المدينة أو البلدان الأخرى (مثل هجرة العمال المغاربة إلى أوروبا، وهجرة العمال من البلدان غير المنتجة للنفط إلى البلدان المنتجة داخل الوطن العربي). وتعود هذه الهجرة إلى أسباب عديدة ، اعتاد الباحثون

تصنيفها إلى: أ- عوامل دفع في الريف تضطر الفلاح إلى الهجرة؛ ب- عوامل جذب في المدينة أو البلدان التي يهاجرون إليها.

تشمل عوامل الدفع فيما تشمل: (1) تزايد سكان القرى بمعدل مرتفع يفوق معدل اتساع الأراضي القابلة للزراعة ؛ (2) تخلف المجتمع الريفي مع حصول خلل في العلاقة بالأرض وفي القيم ؛ (3) عدم توافر فرص العمل والتسهيلات الحديثة من مدارس ومستشفيات ؛ (4) طبيعة العمل الموسمي في الريف ؛ (5) انتشار التعلم في القرى، الخ. وتشمل عوامل الجذب: (1) توافر فرص العمل في إدارات الدولة والجيش والشركات والمؤسسات الصناعية والتجارية ؛ (2) ازدهار المدن ؛ (3) سهولة المواصلات ؛ (4) توافر التسهيلات الاجتماعية من جامعات ومدارس ومستشفيات وتسلية ؛ (5) شعور الجيل الطالع من القرويين أن بإمكانهم رفع مستوى معيشتهم عن طريق الهجرة إلى المدينة.

إن للهجرة نتائج سلبية وإيجابية بالنسبة للقرية والمدن والبلدان المعنية[1]. وبين أهم النتائج التي تعنينا هنا ردم الفجوات التقليدية بين القرية والمدينة، فتبدلت بذلك أنماط المعيشة في كلتيهما وتلاشت بعض الحدود الفاصلة، ونزوح المتعلمين والمتعلمات من القرية، وتقهقر العمل الزراعي، ونشوء بطالة مستعصية في المدن، وقيام مدن وأحياء الفقر في المدينة، وقيام طبقة الفلاحين - العمال.

---

(1) انظر: إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية ؛ الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا [اكوا]، ندوة هجرة الكفاءات العربية، بيروت، 4-8 شباط/فبراير 1980، هجرة الكفاءات العربية: بحوث ومناقشات الندوة التي نظمتها اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا [اكوا]، الأمم المتحدة، إشراف انطوان زحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981) ؛ عمار بوحوش، العمال الجزائريون في فرنسا (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975)، وإبراهيم سعد الدين ومحمود عبد الفضيل، انتقال العمالة العربية: المشاكل، الآثار، السياسات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1983).

وقد تؤدي هذه النتائج كلها إلى إخصاب العمل الثوري وازدهار الحركات والأحزاب والمنظمات السياسية العقائدية التي تكون مهماتها استقطاب الطبقات والجماعات الكادحة المحرومة وتجنيدها في خدمة قضية التغيير. وفي حال حصول ذلك يكون الفلاحون، عند التنظيم، قد تحولوا من جماعات هامشية إلى طاقة ثورية فاعلة.

الحضارة الرأسمالية: منظومة قيم جديدة

كانت الزراعة هي حقل الإنتاج الأساسي في حضارة العصر الإقطاعي، والأرض هي مصدر الإنتاج. ونشأ استناداً إلى ذلك نظام أو منظومة قيم اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية. ثم جاءت حضارة الرأسمالية لتجعل الصناعة أساساً لنمط الإنتاج ولتنشأ عن ذلك منظومة جديدة من القيم أحدثت انقلاباً وثورة على كل الصعد، ولا تزال هذه الحضارة سائدة حتى اليوم.

منذ منتصف القرن السادس عشر بدأ المشغل يحل محل المانيفاكتورة في الصناعة. وهذا التطور هو عبارة عن الانتقال من العمل اليدوي الفردي إلى عمل يدوي جماعي، حيث يشترك اكثر من عامل في صناعة السلعة، داخل مشغل يضم حرفيين من اختصاصات مختلفة كانوا قبل ذلك يعملون كل بمفرده مستقلاً عن الآخر: المنجد، الحداد، النحاس، الخراط، الحبال، الزجاج، الدهان. وبعد أن كان الحرفي ينجز بنفسه جميع العمليات الضرورية لصناعة بضاعة معينة (غزل الصوف مثلاً)، تجزأت هذه العمليات وتوزعت على عمال اختصاصيين داخل مؤسسة واحدة هي المشغل، الذي بات يملكه فرد أو اكثر في نظام من الملكية لم يكن معروفاً في العصر الإقطاعي، وبموجب هذا النظام الجديد تتمركز ملكية وسائل الإنتاج ويتحول الحرفيون إلى عاملين بأجر.

وهكذا صارت الحضارة الرأسمالية تعرف بحضارة العمل المأجور.

في مرحلة انتقالية، وقبل أن تتمركز المشاغل، اعتمد مالكو المشاغل صيغة أخرى من توزيع العمل قضى بتوظيف العمل البيتي لحساب المشغل، بحيث بات من الممكن أن يعمل الحرفيون في بيوتهم، وضمن اختصاصهم ما يمكن أن يتكامل مع أعمال حرفيين آخرين، تحت إشراف وتنسيق يقوم بهما مالك البضاعة بعد إنجازها.

كانت المانيفاكتورة مرحلة انتقال بين الإنتاج الحرفي الصغير والصناعة الآلية الكبرى، وشكلت خطوة كبرى في تطور قوى الإنتاج، لأنها رفعت مستوى تقسيم العمل وساعدت على التخصص في أدوات العمل وإتقان العمل عليها، لتسهيل الانتقال من الأدوات اليدوية إلى الآلات ولتوفير ملاكات ماهرة من العمال.

في مرحلة المانيفاكتورة أخذت الصناعة تنفصل عن الزراعة، وراح عدد من العاملين في الزراعة، لا سيما من الفئات الميسورة، ينظمون ورشات العمل الحرفية واستخدموا العمل بالأجرة، ونشأت على أساس ذلك أسواق داخلية تتبادل، بواسطة النقد (بديلاً عن المقايضة) بضائع ينتجها عمال المشاغل، أو منتجات زراعية.

في مرحلة لاحقة صارت الآلة هي الأساس التقني والمادي للثورة الرأسمالية. وتشتمل الآلات على محرك وجهاز نقل الحركة والآلة الصانعة، وصار ضرورياً استخدام مصادر للطاقة غير قوة العامل الجسدية كالبخار والكهرباء والفحم الحجري وأخيراً البترول والطاقة الذرية.

كانت إنكلترا مركز الثورة الصناعية ومنطلقها. فقد جرى فيها إلغاء نظام القنانة والقضاء على التجزئة التي كانت سائدة في الحضارة الإقطاعية في أوروبا. ومن صناعة النسيج انطلقت الثورة الصناعية خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر. ففي عام 1733 ظهر اختراع المكوك، وبين عام 1765-1766 ظهرت آلات الغزل، وعام 1785 ظهر النول الآلي، كما أدى تطبيق العلوم الكيميائية إلى تطوير عمليات التبييض والصباغة، وفي هذه المرحلة جرى استعمال الآلة البخارية في صناعة النسيج وسواها، وفي عام 1807 أنشئ أول مركب بخاري في الولايات المتحدة وفي عام 1825 استخدم أول خط حديدي في إنكلترا.

من تصنيع النسيج إلى سائر الصناعات الخفيفة، انتهاء بالصناعات الثقيلة التي تنتج وسائل الإنتاج من الآلات والمعادن والوقود، لم يعد البخار كافياً فظهر المحرك الآلي (ذو الاشتعال الداخلي) الذي يعمل على الغاز (1877) ثم الديزل الذي يعمل على المحروقات السائلة (1893) إلى أن ظهرت الكهرباء.

أدى التطور الصناعي إلى نمو سريع للمدن والمدن الصناعية، والى تغير في طبيعة العلاقات الاجتماعية مع وجود تجمعات سكانية لا تشكل الأرض والزراعة عامل تجميع لها، فتغيرت الروابط بين أفراد الجماعة التي باتت بحاجة إلى صيغ جديدة من العلاقات السياسية، وقد جرى تتويج كل ذلك بالثورة الفرنسية التي أنتجت قيام النظام الجمهوري، وكان نظام التمثيل الانتخابي قد ظهر في بريطانيا، في ظل الملكية، قبل قرن تقريباً على هذا التاريخ.

مع قيام نظام السوق والعمل المأجور ازدادت حاجة المصانع إلى المواد الأولية، وحاجة الأسواق إلى التوسع الداخلي في البداية، ثم إلى خارج الحدود في مرحلة لاحقة، فعملت الحضارة الرأسمالية على توحيد ما جزأته الحضارة الإقطاعية، فجرى توحيد فرنسا في ظل الجمهورية وإيطاليا ثم ألمانيا، وعملت الدول الجديدة على توسيع تجارتها والسيطرة على أسواق خارجية، وكانت المرحلة الاستعمارية ثمرة هذا التطور، فاحتلت بريطانيا شرق آسيا واحتل نابليون مصر واستمرت عمليات السيطرة الاستعمارية طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين بالإخضاع العسكري والاقتصادي والسياسي وصولاً إلى مرحلة العولمة.

وجهة نظر

1- التنظيم الاجتماعي في المدينة(*)

مقابل حياة الرعي التي تسود في البادية وحياة الزراعة في القرية، تسود في المدينة حياة التجارة والصناعة والحكم والثقافة والترفيه. يستدعي كل ذلك الانفتاح على الخارج، وقيام البيروقراطية السياسية، وسيادة العلاقات والتنظيمات الرسمية المحكومة بالتعاقد أكثر مما هي محكومة بالعلاقات الشخصية (أو يفترض ذلك) مقابل البنى اللارسمية والأولية التي هي أكثر رسوخاً في حياة القرية والبادية.

تتشكل البنية السياسية في المدينة من شبكة العلاقات المنتظمة في مؤسسات الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية وفي الأحزاب والمنظمات السياسية، وفي الجيش وقوى الأمن العام، وفي النقابات والمؤسسات الصحافية، الخ. إن مراقبة عابرة للمدن العربية تظهر لنا دون صعوبة شموخ مؤسسات الدولة وحضورها الدائم من قلاع وأسوار ومبان عامة وقصور ومجالس برلمانية ووزارات ومحاكم.

وتشمخ في المدن العربية مؤسسات الدين الرسمية كالمساجد بمآذنها وقبابها المرتفعة فوق المدينة ومراكزها وساحاتها وأحيائها وأسواقها التجارية، التي كثيراً ما تحيط بمؤسسات العبادة التي تشمل بالإضافة إلى ذلك الجامعات والمدارس الدينية والمحاكم المذهبية.

(*) نص مقتبس من كتاب: المجتمع العربي المعاصر لحليم بركات، ص 95-102.

وتشارك المؤسسات الاقتصادية المؤسسات السياسية والدينية نفوذها وشموخها، فتطغى الأبنية والمكاتب التجارية والأسواق والبنوك والشركات والمطاعم والمقاهي والنوادي والفنادق.

ويلي هذه كلها بالأهمية المؤسسات الثقافية من جامعات ومدارس وأندية وقاعات تتوزع دونما اهتمام (يستثنى منها ما كان قديماً كالمدارس الموجودة في المغرب مثلاً، والتي كانت في حينه تابعة للمؤسسات الدينية الرسمية).

نتيجة لرسوخ هذه المؤسسات العامة من سياسية واقتصادية ودينية وثقافية، نشأت في المدن تركيبات طبقية واضحة. تستقر في المدينة الطبقات الحاكمة من أرستقراطيين وتجار وصناع كبار وإقطاعيين، والطبقات البرجوازية الصغيرة من مهنيين كالأطباء والمحامين والصحافيين والأساتذة والموظفين، والطبقات العاملة. بسبب وجود هذه المؤسسات والطبقات كلها في المدينة، وبسبب سهولة الاتصال والتنظيم، تعتبر المدينة مركزاً مهماً لنشوء الوعي الطبقي وللتكتل في أحزاب ونقابات وجمعيات تعمل لمصلحة جماعاتها.

ولا تنفصل المؤسسات الرسمية هذه عن الولاءات التقليدية من عائلية وطائفية. بالإضافة إلى التجمع حول تنظيمات ذات أصول طبقية كالأحزاب والنقابات والجمعيات، نجد إن للوعي الطبقي انعكاساته في مجالات عدة من الحياة الاجتماعية التقليدية كانتساب العائلات للحرف التي تزاولها، فتتخذ كنيات مثل آل حداد وآل نجار وآل نحاس وآل خياط وآل بيطار وآل بستاني وآل صباغ ودباغ وخباز وطحان وسكاف وقبنجي وسمان ولحام ولبان وحلاّل وحطاب وفران، الخ. ولا تنفصل النشاطات الاقتصادية التي يزاولها الناس عن الانقسامات الاجتماعية الأخرى، فتكون بعض الحرف وراثية في الأسر، وتقبل بعض الطوائف على بعض المهن أكثر أو حتى دون غيرها. ومن أوجه العلاقة بين المهنة والدين أن بعض الحرفيين نظموا صفوفهم المهنية على شاكلة بعض الفرق الصوفية والطائفية.

إذاً الحرفة التي هي في أساس التنظيم الاقتصادي، والأسرة التي هي

في أسس التنظيم الاجتماعي، وكالطائفة التي هي في أساس التنظيم الديني، ليست منفصلة بل متداخلة تداخل هذه النشاطات المتنوعة. إن اختلاف تركيب الأسرة في المدينة يختلف كماً وليس نوعاً عنه في القرية، فهي أيضاً عائلة ممتدة مع ميل أوضح نحو النووية. إن الأوضاع المهنية والاقتصادية (وهي تجارية وحرفية وليست صناعية ثقيلة) اقتضت نشوء العائلة الممتدة ذات السلطة الأبوية المركزية والتماسك الداخلي والتلاحم مع الفروع. من هنا تقارب فروع العائلة وتسمية بعض أحياء المدينة بأسماء العائلات التي تسكنها.

وقد جرى تحول في جميع هذه البنى منذ بداية القرن التاسع عشر إثر بدء الاحتكاك مع الغرب، وما استتبع ذلك من نمو التجارة، واستخدام التكنولوجيا الغربية، وحلول نمط الاقتصاد النقدي محل نمط اقتصاد الإعاشة القائم على شبه الاكتفاء الذاتي وتبادل السلع، وقد جاء ذلك، خاصة، على حساب الحرف المحلية وتنظيماتها فبدأت بالتدهور.

شكل الحي أو الحارة، تقليدياً، وحدة اجتماعية مهمة في حياة المدينة العربية. وربما يمكن القول إن كل مدينة عربية كانت، في الأساس، مجموعة أحيائها المتميزة فألفت عملاً فسيفسائياً فريداً مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن المدن الصناعية في الغرب. كانت القاهرة، وربما ما زالت إلى حد ما، عملاً فسيفسائياً يتألف من أحياء كبيرة تتألف هي بدورها من أحياء صغيرة: كانت وربما ما زالت تتألف من مجموع القاهرة القديمة، والسيدة زينب، والدرب الأحمر، وباب الخلق، والغورية، وخان الخليلي، والموسكي، والازبكية، والقاهرة الجديدة، وبولاق، والتوفيقية، وعابدين، وغاردن سيتي، والمنيل، والروضة، والجزيرة، والزمالك، والعجوزة، وامبابة، والدقي، والجيزة، وغيرها. كذلك يمكن أن يقال إن دمشق هي تقليدياً مجموعة أحياء المهاجرين والتجارة والقصور والشاغور والميدان وساروجه والقنوات والمزة الجديدة والقديمة والمزرعة والمالكي وأبو رمانة والطبالة والصالحية والعدوي، الخ. وكانت بغداد حي الرصافة (مقر الحكومة) والكوخ (مقر الشعب) ولكن الصورة تغيرت الآن. وربما لا تزال صنعاء هي مجموعة حارات الوادي

والنعمان والغمدان وبير الدار وبير أبو شملة والمصبنة وسمرة والنور والجول وعمر وطبري، وأبواب اليمن والسلام والفرضة والروم والبلاغة، الخ.

وهذا ما يصدق على المدن العربية الأخرى في المشرق والمغرب دون حاجة للتكرار. ما يهم بالدرجة الأولى أن هناك علاقة وثيقة بين فسيفسائية الأحياء والبنى أو التركيبات الاجتماعية الأخرى: فهناك علاقة مهمة بين الأحياء والطبقات الاجتماعية بمعنى ان بعض الأحياء هي مسكن الطبقات الفقيرة وأخرى هي مسكن الطبقات الغنية.

وتوجد في بعض الأحياء، الطبقات والأقليات والطوائف والمهن. فهناك مثلاً، أحياء فقيرة من الشيعة (مثل الغبيري والشياح في ضواحي بيروت)، وأحياء تتركز فيها بعض الصناعات والمهن (مثل شبرا وحلوان في القاهرة)، وأحياء يقطنها الفلاحون النازحون من الريف (مثل امبابة في القاهرة، ومدينة الثورة في بغداد، وجبل الأحمر في تونس)، الخ.

وتتصل بواقع الأحياء عدة ظواهر اجتماعية ذات أهمية بالغة نشير باقتضاب إلى بعضها:

– إن عناوين المنازل تعرف حسب الحي والملك وبعض المعالم الأخرى اكثر مما تعرف حسب أسماء الشوارع والأرقام.

– تسود في الأحياء العلاقات الشخصية الوثيقة فلا تعرف ذلك التفسخ الاجتماعي الذي يسود المدن الصناعية في الغرب والذي يؤدي إلى انتشار الانحراف والانتحار والإدمان والإجرام، الخ. وتقع مسؤولية الضبط الاجتماعي على عاتق سكان الحارة فيحلون مشاكلهم فيما بينهم وبأنفسهم.

– يشكل الحي أو الحارة وحدة اجتماعية ايكولوجية Ecological تامة مترابطة تملك ثقافة فرعية Sub Culture ضمن ثقافة المدينة الأعم.

– كثيراً ما تسمى الأحياء بأسماء العائلات أو الجماعات الأثنية والطائفية التي تقطنها (حارات الشركس واليهود والأكراد والسريان) أو بأسماء المهن فيها وقربها (التجارة والنحاسين العطارين والسوق العمومي والصاغة).

- إن عدداً من الروايات العربية تركز على أحياء محددة وتعالج مشاكلها الخاصة، مثل روايات نجيب محفوظ (زقاق المدق، القاهرة الجديدة، خان الخليلي، بين القصرين، قصر الشوق، والسكرية، أولاد حارتنا).

- إن المهاجرين من القرى إلى المدن يميلون للسكن حيث يسكن أهل قريتهم أو منطقتهم وأقاربهم.

- تفتقد المدن العربية للتخطيط وخاصة فيما يتعلق بالحدائق العامة والشوارع والأبنية فتنمو عفوياً حسب المصالح الخاصة والانتماءات والولاءات الأولية.

- تجري في الأحياء نشاطات عدة تشمل الدكاكين والمحلات العامة والصناعة (أعمال جلدية ومعدنية وتجارية وميكانيك) والكارات التي يمتهنها سكان الحي أو غيرهم (الباعة المتجولون، باعة الفول المدمس، والمقاهي، ومحطات العربات). بذلك يتلاشى أحياناً الفصل بين المنطقة العامة والمنطقة الخاصة.

إن هذا التنظيم الاجتماعي العام والخاص ضمن المدينة العربية - وهي مدن سياسية تجارية إدارية حرفية في أساسها - يميزها عن المدن الصناعية الغربية ويجعلها تشترك مع القرية ببعض المظاهر الأساسية كالتي أشرنا إليها. إن سكان المدن، وخاصة السكان الأصليين في المدن القديمة، يشعرون داخل بلدهم بالانتماء العميق وبالغربة في الخارج.

يبدو واضحاً أن سكان المدن العربية، إذاً، لا يزالون يستمدون سعادتهم من العلاقات الشخصية الوثيقة وليس فقط من النجاح المادي أو النفوذ فحسب.

2- نوعية القيم السائدة

تتبلور العلاقة بين الموقع الطبقي والقيم في حياة المدينة. فيما تتمسك الطبقات الحاكمة البرجوازية بقيم النجاح والربح والكسب المادي والطموح والتحديث والاقتباس والسفر والانضباط والاعتماد على النفس، نجد أن الطبقات الكادحة تشدد على قيم العلاقات الشخصية في الجيرة

والقيم العائلية والصبر والإيمان وتلك القيم المشابهة أو المتصلة بها والتي تشارك فيها أهل القرى إلى حد بعيد.

إن الحياة بالنسبة للفئات البرجوازية، وخاصة التجار والصناعيين والحرفيين الكبار، هي "سعي وكفاح"، لا غيبوبة وأحلام"، كما كان يسعى السندباد البحري، من جزيرة إلى جزيرة ومن بحر إلى بحر، ومن بر إلى بر في سبيل المتجر والكسب والفوائد، ويحلمون بالقصور والجواهر والخدم والحشم. وتقتضي حياة السعي والكفاح هذه التشديد على العقلانية والواقعية والاعتدال والدهاء والشطارة والاستفادة من الفرص والإنجاز والانفتاح الذهني والفعالية وما شابه ذلك من القيم التي تسهم في تحسين مستوى المعيشة. يشجعون الاعتماد على الذات والفردية والإقبال على العلم والثقافة، مفضلين تلك العلوم العملية التي تحقق لهم النجاح والنفوذ والغنى على العلوم الاجتماعية والإنسانيات غيرها مما ينمي التساؤل والنقد وتغيير منطلقات النظام السائد.

وتشدد القيم البرجوازية على التحديث واقتباس التقنية والأزياء مما له ارتباط بالاستهلاك والرفاهية والجاه. وفي هذا المجال تشدد هذه الطبقات البرجوازية على مفهوم خاص للحرية لا يتعلق بتحرر العقل والنفس، بقدر ما يعني عدم تدخل السلطة بشؤونهم انطلاقاً من مقولة الاقتصاد الحر الذي يؤمّن للأغنياء والأقوياء أن يصبحوا اكثر قوة، ثراء، ويجعل الضعفاء والفقراء أقل قدرة على المنافسة وتنمية إمكانياتهم، وبالتالي اكثر ضعفاً وفقراً.

ومن قيم هذه الطبقات أيضاً اللياقات والأناقة والنعومة والرسميات والتهذيب، وخاصة ما يتعلق منها برموز الوجاهة التي يعتبرون انها تميزهم عن بقية الشعب وبتلك الأصول التي يصعب على الطبقات الوسطى الجديدة أن تقلّدهم بها. لذلك يتمسكون حرفياً أحياناً، بالأصول ويلحظون تواً أي شذوذ أو تزييف لهذه الأصول ولا يحملون الكثير من التقدير للتعبيرات العفوية. من هنا فإنهم لا يسمون الأشياء بأسمائها ويشمل قاموسهم كلمات عديدة يرونها نابية فيجتنبون استعمالها في الحياة العامة.

ويترسخ في هذه الطبقات مفهوم الملكية الفردية الخاصة، الذي يكون معدوماً في البادية وضعيفاً في القرية. بل يضاف إلى ذلك مفهوم الحياة الخاصة في المدينة فيصبح للفرد ليس غرفته ومقتنياته الخاصة يحتكرها دون غيره فحسب، بل يصبح له عالمه الذي لا يجوز على الآخرين اقتحامه دون إنذار.

وفيما يتعلق بالقيم العائلية في هذه الطبقات، نجد أن فكرة التعاون لا تزال قائمة لأن النشاط الاقتصادي لا يزال شأناً عائلياً. غير أن هذا التعاون يكاد ينحصر في عالم الرجال الراشدين ويعزل عنه الأطفال وحتى النساء اللواتي يشرفن على المنزل أكثر مما يعملن فيه. تحاط سيدات العائلات البرجوازية الكبيرة بالخدم، فيكتفين بالإشراف وينصرفن للتزين وتبادل الزيارات والمآدب ويتنافسن بشراء الثياب الفخمة والمفروشات الثمينة والمجوهرات والحلى وغيرها من أدوات الزينة. وحديثاً بدأت فتيات هذه العائلات تقبل على التعليم العالي والسفر وتنضم للنوادي المتنوعة تتبضع في أسواق لندن وباريس وروما ونيويورك، وحتى تتزلج في جبال الألب أحياناً، فيما يجاهد رجال الطبقات الغنية في المدينة في سبيل الكسب المادي، تنعم نساؤهم بشتى مظاهر الغنى. وحتى حين يقبلن على التعليم العالي لا ينتظر منهن في أوساط هذه الطبقات أن يتخذن العلم مهنة حياة.

وتسود في أوساط هذه الطبقات القيم الدينية الرسمية فيكون التشديد على النصوص والأفكار المجردة والمؤسسة. وبذلك يكون الدين قوة ضابطة مثله مثل النظام السياسي فتتشكل هرمية كهنوتية واضحة ترتبط بالطبقة الحاكمة. بل تصبح المؤسسة الدينية، على هذا المستوى، أداة من أدوات النظام وفلسفة تسوّغ أعماله، وتمنحه الشرعية الضرورية.

وتشدد عائلات البرجوازية الصغيرة القديمة منها والجديدة على الكسب أيضاً، وتنزع إلى تقليد البرجوازية الكبرى والحلول محلها إذا أمكن. ومهما كان مجال نشاطها، فإنها تقرن أهمية هذا النشاط بنتائجها المادية بما في ذلك النشاط الثقافي. إن أبناء وبنات هذه الطبقات يفضلون من الثقافة والعلوم ما "يطعم خبزاً"، وما له علاقة بالأشياء أكثر مما له علاقة

بالناس والأفكار كالهندسة والاقتصاد والتجارة. بل هم حين يختارون الطب والمحاماة والإدارة مما له علاقة بالناس، فان الناس في هذه الحالة يتحولون إلى أدوار ووظائف في معادلة التبادل المادي والبيع والشراء. إن هذه الطبقات شديدة الولع بلعبة تحسين أوضاعهم ومهما كانت السبل وبأسرع وقت ممكن، ومأخوذة إلى حد بعيد بتحقيق أحلامها المعيشية فتقلد الطبقات الغنية في جميع مظاهر حياتها، وتفتن برموز النجاح المادي وإبراز مكاسبها. وهي بقدر ما تقلد الطبقات الغنية وتعنى بإبراز رموز مكانتها الجديدة، تميل للتنصل من الطبقات الفقيرة الكادحة والتعالي عليها والتنكر لحقوقها بتحميلها قناعات ومعتقدات وآراء مجحفة بحقها. وهي تلجأ للواسطة الشخصية مع النافذين في سبيل تدبير أمورها اليومية كما ترغب في أن يلتجئ إليها أبناء الطبقات الفقيرة فتلعب دوراً وسيطاً بين الطبقات العليا والدنيا.

وللعائلة أهميتها الخاصة في الطبقات البرجوازية الصغيرة الجديدة والقديمة. هناك تشديد على التلاحم والتعاون دون عزل المرأة عن النشاط الاقتصادي كما في الطبقات الغنية. تميل النساء في الطبقات البرجوازية الصغيرة للعمل الجاد والكفاح جنباً إلى جنب مع أهلهن وأزواجهن فيما بعد. وهي، في الوقت الذي تعنى فيه بإبراز رموز مكاسبها، تسعى إلى التوفير والتنظيم وتنشئة الأطفال على الاعتماد على الذات بالمعنى الفردي لا بالمعنى الجماعي، والعمل في سبيل المجتمع وكرامته.

والدين في البرجوازية الصغيرة هذه ولاء للطائفة وممارسة علنية، فتحقق من خلاله طموحاتها للنفوذ والاستفادة، ولكنها تحرص في الوقت ذاته على التقرب من الطوائف الأخرى فيتشكل لها وجهان: وجه عام منفتح مساير، ووجه خاص يولع بالاستغابة والتجريح.

وفيما يتعلق بموقف هذه الطبقة من النظام العام، نجد أن من يتحررون من أبنائها وبناتها يؤيدون وينضمون أحياناً إلى الأحزاب القومية. غير أن الغالبية تتبع القيادات التقليدية ويتخوفون من أي تغيير قد يهدد مكاسبهم الجديدة.

ويلي الطبقات البرجوازية الكبرى والصغرى تدرجاً إلى أسفل الطبقة المتوسطة السفلى التي لم تتحرر بعد من الفقر، وان تمكنت من أن تحقق القليل من المكاسب. هي ايضاً تسعى مأخوذة بحلم النجاح المادي إلا أنها نادراً ما تنجح. بل كثيراً ما تفشل كأن هناك قوة تدفعها دائماً إلى أسفل. تصور لنا روايات نجيب محفوظ هذه الظاهرة الاجتماعية فنجد أبناء هذه الطبقة يكافحون عبثاً وينتهون في أغلب الأحيان إلى فشل ساحق تماماً كأسراب السمان التي تصورها لنا رواية محفوظ "السمان والخريف" تتهاوى "إلى مصير محتم عقب رحلة شاقة مليئة بالبطولة الخيالية"[1].

إذا كان هذا هو شأن الطبقة المتوسطة السفلى، فكيف يكون شأن الطبقات الفقيرة، لا شك، أن مصيرها أكثر حتمية وكفاحها أكثر عبثية. إن مصدر قيمها ليس المكتسبات المادية ولا الكفاح المرير، بل علاقاتها بالآخرين. إن قيمة القيم، هي تلاحم العائلة والتضحية في سبيلها والتنعم بدفء المحبة فيها، فيستمدون عزاء ومناعة وإحساساً بالسعادة من العلاقات الشخصية الوثيقة ضمن العائلة والأقارب والأصدقاء والمعارف، فتسود في أوساطهم قيم الأخوة والمحبة والتعاون أو عكسها إذا ما اقتضت الظروف وخاب أملهم بأهلهم وأصدقائهم وجيرانهم. وتستمد هذه الطبقات الفقيرة من الدين عزاءً خاصاً، فتتعلم منه الصبر والإيمان والطاعة والامتثال الخارجي مما يساعدها على التعايش مع القوى الخارجية التي تهددها باستمرار، فتصبح حياتها انشغالاً دائماً بتأمين حاجاتها اليومية الأساسية.

هذه القيم الاجتماعية التي تسود حياة المدينة، إذاً، هي قيم طبقية في أساسها بسبب تبلور البنية الهرمية.

---

(1) نجيب محفوظ، السمان والخريف، ط4 (القاهرة: مكتبة مصر، 1967)، ص 84.

البنية الإيديولوجية في عصر النهضة

مقدمة عن تطور مفهوم الإيديولوجيا

الإيديولوجيا هي صيغة من صيغ العلاقة بالواقع. هي منهج النظر إليه، وهي التمثلات أو الانعكاسات الذهنية لهذا الواقع، أي طريقة فهمنا له، في حين أن العلم هو معرفة الواقع ومجموعة الخبرات المتعلقة. أما السياسة فهي فن إدارة هذا الواقع.

استخدمت كلمة الإيديولوجيا أول مرة على مشارف القرن التاسع عشر (1796) وهي منحوتة بالأجنبية من كلمتين: Logi وتعني (علم) وIdée وتعني فكرة، وبذلك يمكن ترجمتها إلى العربية بـ (علم الأفكار) على نمط (Psycologie علم النفس) أو (Sociologie علم الاجتماع) وغيرهما كثير في العلوم الحديثة، ويمكن إدراج هذا العلم في إطار نظريات المعرفة والعلوم الإنسانية منذ أفلاطون حتى آخر المناهج الحديثة.

شاع استعمال مصطلح الإيديولوجيا في البداية باعتباره مجموعة الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد. ورأى نيتشه في الإيديولوجيا ثقافة المستضعفين الذين "اخترعوا" قيم العدل والمساواة والخير والضمير قناعاً للانتقام من السيد المتسلط، أي انتقام الضعيف من القوي، ورأى فيها فرويد أفكاراً

وهمية تخدعنا بها الرغبة الإنسانية من أجل تحقيق هدفها: تبرير اللذة؛ أما فلاسفة القرن التاسع عشر في ألمانيا فوصفوها بأنها منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفز إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام، وتوج هيغل هذه الفكرة بقوله إن روح التاريخ تتمثل في تحقيق الحرية، في حين طور ماركس هذا الاعتقاد جاعلاً من الإيديولوجيا حقلاً من الصراع الفكري، بغيته إحداث تغيير جذري في بنية النظام السياسي الاجتماعي وفي نمط الإنتاج.

بين العلم والإيديولوجيا:

العلم هو معرفة الواقع عن طريق اكتشاف قوانينه. ويقوم منطق العلم على:

1- السببية، ويكون الربط السببي ميكانيكياً أو طوباوياً أو جدلياً.

2- حركة انعكاس الواقع في الذهن من غير تدخل الذات وإلا تحوّل العلم إلى خرافة.

3- اكتشاف القوانين بالانتقال من الجزئي إلى الكلي أو العكس لمعرفة حقيقة التاريخ.

لذلك يرى البعض أن الاختلاف بين الإيديولوجيا والعلم، بصفتهما طريقتين لانعكاس الواقع في الذهن، يكمن في كون العلم مطابقاً للواقع في حين أن الإيديولوجيا قد لا تكون متطابقة معه.

(يمكن العودة إلى نظرية المعرفة عند أفلاطون: نظرية الظلال).

القانون والنظرية والمفهوم الإجرائي:

القانون هو قضية عامة صادقة تمكن من تفسير الظواهر ومن استبصار ظواهر أخرى، كما تقود إلى إجراء تجارب وتسمح بتوقع حدوث الظواهر التي تفسرها.

يمكن أن تستخدم مجموعة قوانين مكتشفة في صياغة نظرية. والنظرية هي قضية تفسيرية تمكننا من فهم القوانين التجريبية في مجال محدد من الظواهر (الفيزياء، الاقتصاد) كما تساعد على اكتشاف قوانين جديدة.

أما المفهوم الإجرائي فهو قضية عامة لا تستمد قيمتها من صدقها بل من قابليتها الإجرائية، أي من قدرتها على أن تمنحنا فرصة للفهم والتحليل (اللاشعور مثلاً في علم النفس، أو الصراع الطبقي في المادية التاريخية).

العلم والفلسفة:

بدأت العلوم كجزء عضوي من الفلسفة، منذ اليونان مروراً بالحضارة العربية (الفلسفة هي الإلمام من كل علم بطرف) ثم راحت العلوم تنفصل تدريجياً عن الفلسفة، فاستقلت الرياضيات على يد ديكارت (نظرية الشك العقلي)، وأسس اوغوست كونت علوم المجتمع، مطوراً في ذلك محاولة ابن خلدون في تأسيس علم يقع بين التاريخ وعلم الاجتماع، ثم انفصلت علوم الطبيعة عن اللاهوت والميتافيزيق في ظل معركة قاسية مع الكنيسة (غاليلي وكوبرنيك ونظرية علم الفلك) وتشكلت في العصور الأخيرة أسس لقيام علوم تتعلق بالبشر سميت بالعلوم الإنسانية، في الاقتصاد والسياسة والثقافة، ومنها علوم اللغة الحديثة ومناهج البحث الأدبي.

وإذا كانت العلوم قدمت إنجازات هامة على صعيد اكتشاف القوانين، لا سيما في مجال الطبيعة (العلوم الطبيعية، الفيزياء، الطب، الرياضيات) إلا أنها لم تقدم أجوبة مرضية عن الأسئلة الميتافيزيقية. لذلك بقيت علمية العلوم الإنسانية موضع تساؤل ولم تجد بعد عوامل استقرارها النهائية، ولذلك يحسب البعض هذا التقدم العلمي في مجال العلوم الإنسانية بمثابة تمثلات إيديولوجية للصراعات حول معرفة حقيقة الواقع، وتقع كل النظريات ضحية الاستخدام السياسي، لأن السياسة هي المستوى الأقدر على توظيف الأفكار.

تتحول الإيديولوجيا بفعل هذا التوظيف السياسي إلى قوة مادية من قوى الإنتاج المجتمعي، وتعكس، بالتالي توازناً بين العلاقات الثقافية مطابقاً للتوازن بين العلاقات الاجتماعية (غرامشي)، ويصبح لكل فئة اجتماعية أو طبقة إيديولوجيوها العضويون الذين ينتجون الأفكار وينشرونها بين الناس، وسرعان ما تتحول أفكار البشر بديلاً عن البشر أنفسهم أو عما يفعلونه، كما أن الإيديولوجيا تصبح قادرة على توظيف العلم ذاته في خدمة الصراعات السياسية والاجتماعية.

والخلاصة أن الاختلاف بين العلم والإيديولوجيا ناجم عن أن الإيديولوجيا تدعي معرفة كل شيء، بينما العلم في سعي دائم لاكتشاف المعرفة، كما أنها تتحرر أو تتملص من أي خضوع للتجربة وتعتقد بالمعرفة الحدسية (العلم يقوم على التجربة والسببية)، وهي متعسفة تطوع الواقع بما يتلاءم مع ادعاءاتها (العلم ينطلق من الواقع ليفسره) وهي تجافي العلم (كوبرنيك وغاليلي). وبسبب ذلك تتحول الإيديولوجيا إلى قوة إرهابية لأنها

تدعي احتكار المعرفة وتعتمد أحياناً على الحجج غير العقلية وتلغي النقد والفكر النقدي عموماً.

قامت الحضارة الرأسمالية اقتصادياً وسياسياً في أوروبا بالتزامن مع ثورة معرفية دشنها الإيمان بالعقل وبالحرية وصاغ فلسفتها العلمية الفيلسوف ديكارت في الكوجيتو المعروف: " أنا أفكر إذن أنا موجود". لكن هذه الثورة اصطدمت بالفكر الغيبي الذي كانت تمثله الكنيسة، ووقع ضحية الصدام عدد من المفكرين والمعارضين للنظام الكنسي (قصة غاليلي والنظام الشمسي: ومع ذلك فهي تدور). ومن بين الضحايا رجال كنيسة وسياسيون. غير أن تحالف القوى السياسية والاقتصادية الجديدة مع المفكرين المتنورين وحركة الإصلاح الديني أدى إلى غلبة قوى التغيير، ومكن نابليون، بعد أن حكم فرنسا غداة الثورة، من احتلال إيطاليا واعتقال البابا والاتفاق معه على "تقسيم عمل" رأسمالي، احتفظ البابا بموجبه بحق الكنيسة في التبشير الديني والتربية "الروحية" وانتزع نابليون حقاً للسلطة السياسية، لا تنازعها الكنيسة فيه، في إدارة شؤون الدولة الجديدة.

بين العقلانية والغيبية

السؤال الذي يطرح نفسه عن عصر النهضة: أي نمط من التفكير أو أي نظام إيديولوجي كان يسيطر، وما هي أشكال الصراع الإيديولوجي التي شهدها عصر النهضة وما هي نتائج هذا الصراع؟

بعد الاحتلال التركي للعالم العربي بقيت بلدان الشرق العربي في عزلة تامة عن العالم الخارجي طيلة قرون عدة كانت أوروبا خلالها تشهد نهضة علمية وأدبية هائلة، رافقتها اكتشافات جغرافية وثورة صناعية وأخرى سياسية واجتماعية قلبت أوضاعها رأساً على عقب وأعطتها مركز القيادة للعالم. في هذا الوقت كان العالم العربي يعيش حالة جمود فكري ويكتفي بقراءة ما ورد في بعض بطون التاريخ والفقه واللغة واقتصرت العلوم عند العرب في هذه الحقبة على المعلومات القديمة في أصول الدين والفقه والنحو والصرف وبعض مبادئ الحساب وعلم الفلك القديم.

كان يجري ذلك في ظل تفكك السلطة المركزية، وتمرد الولايات عليها وانتشار الظلم والاستبداد وتقدم البلدان الأوروبية شيئاً فشيئاً لابتلاع الشرق منطقة تلو الأخرى وبلداً بعد آخر، فاستشرى نظام الامتيازات والتدخل في شؤون المنطقة والتنافس الدولي على النفوذ فيها. في هذا الوضع كان الدين هو المسيطر

على حياة الناس الفكرية وكان رجال الدين يشكلون فئة المفكرين الوحيدة، فكانوا يعتبرون أنفسهم حماة الشريعة والحريصين على التمسك بمبادئ الدين وإذا لم يكن نظام المشيخة الإسلامي قائماً على تراتبية هرمية على غرار ما في الكنيسة، إلا أن شيخ الإسلام أو شيخ الأزهر أو المرجع الإسلامي في بلاد العراق أو بلاد فارس، كان يتمتع بحقوق كبيرة في إصدار الفتاوى وممارسة السلطة الدينية وإن بشكل جزئي وكان التحالف قائماً بينه وبين السلطان، وإذا كان يحق له نظرياً إصدار فتوى بعزل السلطان، غير أن هذا الأخير هو الذي كان يمارس على الصعيد العملي حق تعيين المرجع الديني أو عزله. إضافة إلى الشيخ الأكبر كان هناك مساعدون من القضاة والعلماء والائمة والخطباء والوعاظ والمؤذنين والقيمين على المساجد، وكان لهؤلاء دور هام في إدارة شؤون الدولة العثمانية وفي المشاركة في السلطة فظلوا يتمتعون بهذا الدور باحترام السلطة والشعب حتى القرن الثامن عشر، عندما أخذ شيوخ الطرق الصوفية (الدراويش) ينازعونهم ذلك الاحترام.

واصبح العلم مع الزمن حكراً على أسر معيّنة وغدت طبقة العلماء ذات امتيازات خاصة واتخذت موقفاً صلباً ضد كل تجديد في عالم الفكر فقاوموا إدخال المطابع وطباعة الكتب الدينية الإسلامية؛ وعند تأسيس أول مطبعة في استانبول في النصف الأول من القرن الثامن عشر نصت الفتوى على حق طباعة المعاجم والكتب العلمية والتاريخية فقط. وكان العلماء هم المشرفون على التربية والتعليم في الدولة، واشتهر من المؤسسات الثقافية الأزهر في مصر وهو أضخم المؤسسات العلمية وكان يتبع

له عدد من المعاهد والمدارس في القاهرة والمدن المصرية الأخرى ، كما كانت دمشق وحلب مركزين ثقافيين في بلاد الشام، وكان نصيب العراق قليلاً على هذا الصعيد مع محافظة على بعض التقاليد التعليمية الموروثة عن العصر العباسي.

كانت المدارس والمعاهد تعيش على النفقات التي تؤمنها الأوقاف والتبرعات، ولم يكن للتعليم برامج محددة، حيث كانت السنوات الأولى تخصص للدراسة الابتدائية ثم يتابع التلميذ دراسة الدين والفقه والمنطق على يد أحد الشيوخ المشهورين، وغالباً ما يتخصص الطلبة بعد ذلك للالتحاق بوظيفة من وظائف الدولة (كاتب، قاضي، مفتي) وقليلون هم من كانوا يستمرون في دراساتهم حتى يصبحوا معلمين أو أساتذة في المعاهد.

أما المغرب العربي فقد كانت حالته مماثلة لما في الشرق، فكانت طرابلس عاصمة الثقافة في ليبيا واشتهرت بجامعها الكبير حيث كانت تدرس مواد اللغة والأدب والتفسير والحديث والفقه، وفي تونس اشتهر جامع الزيتونة واشتهرت الجزائر بمسجدها الأعظم الذي اهتم الأتراك في بنائه؛ ويذكر أنه يحتوي على (40 ألف) مخطوطة. كما اشتهر في الجزائر ما يسمى "بالمسيد" وهو عبارة عن مركز تعليمي وثقافي في كل مدينة وقرية.

أما الطرق الصوفية الجديدة فقد أثارت الشكوك في نفوس رجال الدين أول الأمر، ذلك أن المتصوفين الأوائل كانوا ينقطعون للعبادة والانعزال والهدوء؛ ثم انتشرت طرق الدراويش والأفكار الصوفية حتى أصبحت على نطاق شعبي، إلا أنها قبل أن تصل إلى هذا المستوى واجهت عداءً حاداً من قبل العلماء والسلطات الرسمية والأشراف من أهل البيت، غير أن ذلك لم

يضعف الطرق الصوفية بل زاد من شعبيتها، فأصبح لكل حرفة ولكل مجموعة من الناس حلقة أو أكثر. ومهما اختلفت طرق الدراويش أو المتصوفة فقد تشابهت في كثير من خصائصها العامة إذ كان لكل طريقة(تكية) أو (رباط) أو (زاوية) يقيم بها الدراويش أو يزورونها. وبلغت الصوفية في القرن الثامن عشر شأواً بعيداً ولم يتردد بعض العلماء من إعلان الفناء في الله ووحدة الوجود للمؤمنين.

هذا على الصعيد الرسمي. أما على الصعيد الشعبي فقد كان يسود الفكر الغيبي الذي لا يؤمن بقدرة العقل البشري والذي يعود إلى القوى الخارقة الموجودة ما وراء الطبيعة لكي يفسر أسرار العالم والغازه. وإذا كان اللاهوت أو فقه الدين موضوعاً يمكن أن يتعلمه ويتعمق فيه علماء الدين (الراسخون في العلم) إلا أن الأفكار التي كانت تشيع بين الناس ليست إلا من فتات هذا الفكر الديني المشتت الذي لا يجمعه في رؤوس أبناء العامة من الناس منطق بقدر ما يتحكم فيه مستوى من الجهل الكبير، كان يسود العالم العربي طيلة عصور الظلام.

إن الصراع بين العقل والنص أو بين العقل والنقل أو بين الإنسان والطبيعة أو بين العقل والخرافة والأسطورة أو بين العقل والجمود، هو مسألة قديمة قدم وجود الإنسان والنصوص الدينية. وقد شهد العالم العربي صنوفاً من هذا الصراع لاسيما في عصر الثقافة والعلم أيام العباسيين، يوم ازدهرت العلوم الدخيلة وفرض على العرب المسلمين أن يتناولوا شؤون دينهم تفسيراً وتحليلاً وتأويلاً، دون الاكتفاء بما يختزنه ظاهر النص الديني من معنى، إلا أن روح البحث والتنقيب هذه قد انطفأت خلال عصر

الانحطاط وطيلة مرحلة الحكم العثماني، حيث استخدمت كل الثقافة وعلوم الدين من أجل تنفيذ سياسة السلطة.

قبل أن يتوافر عامل الاحتكاك بالغرب الأوروبي كانت العقلية الشعبية خاضعة لمنطق الأساطير والخرافات ولمجموعة من العادات والتقاليد والحكايات الشعبية المتوارثة جيلاً بعد جيل.

مثل هذا النمط من النظام الفكري كان له أهمية كبرى حين شكل إجابة على المسائل الصعبة التي واجهت الإنسان. ولا شك أن الأساطير القديمة لا تزال تحتفظ بروعتها، رغم ما فيها من تناقض صارخ مع العقلانية الحديثة وما يتنافى منها مع المنطق والعلم الحديثين، ذلك أن الأسطورة والخرافة والحكاية الشعبية هي جزء من الإبداع الفني والفكري الذي يبرع به الإنسان في محاولة منه لاختراق تخوم الوجود الصعبة. فمنذ أن انتصب الإنسان ورفع رأسه إلى السماء ورأى نجومها كما رأى الأرض وتضاريسها وحيواتها أرعبته الصواعق والبروق والرعود وداهمته الأعاصير والزلازل والبراكين وحيرته الأحلام ... الخ فلم يجد حلاً لهذه الألغاز وللغموض الذي يحيط بها إلا في الهروب إلى عالم الأساطير، ذلك أن الأسطورة هي جزء من عمل العقل وهي الوقفة الأولى على طريق المعرفة وهي منبع تأملات الإنسان وحكمته وأداته الأولى في التفسير والتعليل وهي الأداة التي استوعبت قلقه على مصيره.

والأسطورة حكاية مقدسة تلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة، وأحداثها عبارة عن وقائع حدثت في الأزمنة الأولى المقدسة، وهي تنتقل من جيل إلى جيل بالرواية الشفوية مما يجعلها ذاكرة للجماعة فيها قيمتها وعاداتها وطقوسها، وهي الأداة

الأقوى في التثقيف والتطبيع وهي ذات قدرة على الاستمرار حتى لو انقطعت وسائل الكتابة.

وتتميز الأسطورة عن الخرافة والحكاية إلا أنها تلتقي معها في حفظ تراث شعب وفي إحياء عادات وتقاليد وفي تحولها إلى نظام فكري إيديولوجي. فالخرافة حكاية بطولية مليئة بالمبالغات والخوارق وأبطالها من البشر والجن ولا دور للآلهة فيها. أما الحكاية الشعبية فهي كالخرافة لا تحمل طابع القداسة ولا تنصرف إلى موضوعات الحياة الكبرى وقضايا الإنسان المصيرية، بل تقف عند حدود الحياة اليومية والأمور العادية؛ وهكذا تتداخل الحدود بين الخرافة والحكاية والأسطورة لكونها مجتمعة تلعب دوراً ثقافياً وتمتلك مقداراً من قوة التأثير والاستمرار وهو ما كان شائعاً طيلة مرحلة الانحطاط.

تواجهت هذه الأنظمة الفكرية بمجموعة من الحركات والثورات في أوروبا كان منها على الصعيد الديني حركة الإصلاح الديني التي قادها "لوثر" والتي كان لها أثر تجديدي من ناحية لأنها قدمت أفكاراً جديدة عن الدين، وطابع تفتيتي لكونها أضعفت السلطة المركزية التي كانت تمارسها الكنيسة.

على الصعيد العلمي: ظهرت "العقلانية الديكارتية" وهي تدور حول جملة مبادئ منها: تأكيد وجود الله وتأكيد خلود الروح وتأكيد حرية الإرادة والإيمان بالعقل. كما أن الديكارتية اتبعت منهجاً نقدياً تشكيكياً ضد الوثوقية والاعتقادية، وعلى هذا الأساس أخضعت الديكارتية للنقد، ظاهرات الدين والسياسة والأخلاق. تبع ديكارت في أفكاره الفيلسوف سبينوزا الذي تعرض للأنبياء وسماهم المتنورين الفقراء، واعتبر الديانة المسيحية ظاهرة

تاريخية، وتعرض للملوك الذين يستخدمون الدين لمآربهم، وقال بوجود إله عقلاني واتهم في حينه بالإلحاد، ثم جاء عصر التنوير أي القرن الثامن عشر وهو العصر الذي مهد لقيام الثورة الفرنسية فاشتهر فيه "فولتير" الذي تابع مبدأ الشك الديكارتي وأدان الدغمائية الغيبية وأدان التعصب الديني، إضافة إلى معاصرة "ديدرو" الذي كلف نفسه عناء وضع نص علمي يجمع فيه إنجاز العقل البشري في أول موسوعة تضم بين دفتيها الابتكارات والاكتشافات التي توصل إليها عقل الإنسان. إضافة إليهما ظهر "روسو" صاحب " العقد الاجتماعي" الذي تناول موضوع السياسة وسلطتها ووضعهما على محك البحث والنقد والتحليل. كما ظهر على الصعيد العلمي "نيوتن" وفيزياؤه لحديثة وغيرهم كثيرون ممن أسسوا اللبنات الأولى من الماديات الحديثة.

وإذا كانت أوروبا قد شهدت خلال القرن الثامن عشر الاهتزاز العنيف الذي سببه احتكاك الفكر الغيبي بالعقلانية فان الشرق العربي بدأ يسمع دوي ذلك بعد فترة من الزمن ولا يزال هذا الدوي يصم الآذان.

وجهة نظر

بين العلم والإيديولوجيا(*)

وإذا كانت إشكالية الحداثة العربية لا تنفصل عن إشكالية علاقة العالم العربي بالغرب، فإن المدرسة كانت عنصراً أساسياً من عناصر تلك الحداثة. فقد "اتجه محمد علي منذ أن جلس على عرش مصر إلى وصل أبنائها بعلوم الغرب وثقافته. وبذل جهداً كبيراً في إنشاء المدارس وفي استقدام أساتذة الغرب للتدريس فيها". ثم "جاء الخديوي إسماعيل فبعث النهضة العلمية (بعد أن توقفت في عهدي عباس الأول وسعيد باشا)، وأعاد تأليف ديوان المدارس". ظهرت المدرسة كضرورة لا بد منها للدولة الحديثة. فهي المكان الذي ينتج الاختصاص والمختصين. بدءاً بالمدرسة الحربية وانتهاء بمدرسة الزراعة، مروراً بمدارس الطب والصيدلة والموسيقى وغيرها، قدّمت المدرسة الحديثة منظوراً للعلم والعالم يختلف عن منظور "الكتاتيب القديمة" التي كان تعليم اللغة العربية وتدريس الدين اختصاصها الوحيد. إن تناقض المنظور بين المدرسة و"الكتّاب" استثار غضب ونقمة "وعداء الفلاحين والأوساط الدينية الأزهرية" لأن ظهور مدرسة جديدة يخلخل نسقاً سكونياً من التربية والمربين، ويهدد السلطة الاجتماعية لأصحاب العمائم. بل إنه يهدد أيضاً المصالح الاستعمارية. ولذلك "قامت قوات

(*) مقتطفات من نص المثقف التقليدي والمثقف الحديث: فيصل دراج (من كتاب قضايا وشهادات عن طه حسين)، ص ص 34-52، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، دمشق.

الاحتلال البريطاني برعاية "المدارس العمومية" والمقصود بها هو كتاتيب المساجد التي كانت تفسد عقول التلاميذ". ويفسد العقل حين يختزل المربي العالم كله إلى استظهار جملة من الآيات والقواعد النحوية.

"كتاتيب المساجد" نسق سكوني قديم يتعرف باللباس واللغة والمكان والمرتبية والمنهج والوظيفة. وبسبب سكونيته يكون قامعاً. لأن إلغاء جديد الأزمنة لا يستوي إلا بالعنف وتدمير الذاكرة. ولهذا يكون طبيعياً أن يقاتل طه حسين ضد النسق القديم، وهو الذي عاشه وسكنه وعرف طقوسه. وأن يبحث عن نسق جديد. وبدا طه مفتوناً بالنسق الجديد إلى حدود الكلف. ومعجباً بالمدرسة وبمن ينشئ المدرسة: "فقد أنشأ الشيخ عبد العزيز جاويش مدرسة ثانوية، كما أنشأ مصطفى كامل مدرسة. وكلف الفتى أن يعلم فيها الأدب على ألا ينتظر على ذلك أجراً. فالمدرسة عمل وطني لا أجر عليه لمن يشارك فيه". وكان يرى في ذلك خروجاً "من بيئته تلك المغلقة إلى الحياة العامة". فإن أشار إلى الجامعة - وهي درجة من درجات المدرسة - تحدث عن "الهواء الطلق" وعن: "العلم الطلق الذي لا يقيده تحرج الأساتذة الأزهريين" وعن العلم الجديد الذي جدد "علمه بالحياة وشعوره بها، وفهمه لقديمها وجديدها معاً". تأخذ الجامعة، كما المدرسة، في لغة طه حسين صفات محددة.

فهي: العمل الوطني، الحياة العامة، الهواء الطلق، العلم الطلق، العلم بالحياة، إيقاظ الشعور، تحقيق الفهم .. ويمكن للباحث أن يقلب هذه الصفات، وينظر إلى نقيض المدرسة فتكون الكتاتيب: بيئة مغلقة هواءً فاسداً، فكراً ميتاً، جهلاً بالحياة، إماتة للشعور، تدميراً للفهم أما العمل الوطني، فيبدو محاطاً بالجهل. وسذاجة العقول. إن كانت الكتاتيب، كما الشيوخ، جزءاً موضوعياً من تاريخ موضوعي، فإن سذاجة الفكر الذي تجدده الكتاتيب كما الشيوخ يجعل الأول كما الثاني، أثيراً ومكرّماً لدى من يرفض التقدم ويقدس البلادة ويسعف التجهيل. ولهذا يكون إسماعيل القباني: "وهو مفكر تربوي من الجيل الماضي، سلفي النزعة فيما يتصل بالمضمون، وأمريكي المنهج، معارضاً رئيسياً لأفكار وإنجازات طه حسين".

لا تومئ كلمة "العلم الطلق" عند طه حسين إلى الجامعة، بالمعنى الفقير للكلمة، بل تشير بثبات إلى حالة اجتماعية أساسها الإنسان الطليق. وما كتبه في مقاله: "الروح الجامعي" يفصح بلا إيهام، عن معنى الجامعة لديه فهو يبدأ بنقد سلطة عادات الفكر المتسلطة: "فليس من شك عندي في أن المعلمين والمتعلمين من أهل الأزهر الشريف، منذ العصور البعيدة، قد اتخذوا لأنفسهم عادات وسنناً شملتهم جميعاً. ورأوا على مضي الزمان واختلاف الظروف أن الخضوع لها والرعاية لحرماتها، أصل من أصول الأدب الأزهري الذي لا تليق المخالفة عنه أو الخروج عليه". يرفض طه الزمن الضيق المراوح، ليدافع عن زمن سيده الوحيد العقل الإنساني الرافض لأية معيارية سواء كانت دينية أو قومية، عرقية أو جغرافية: "فالروح الجامعي شيء مختلف أشد الاختلاف. متباين أشد التباين يختلف باختلاف الظروف والبيئات. ويختلف باختلاف الطبائع والأمزجة التي تنشأ فيها الجامعات". لكن هذا الاختلاف لا يمنع "ممثلي الجامعات المختلفة من أن يفهم بعضهم بعضاً. ومن أن ينتهوا إلى نتائج وقرارات". يؤكد طه الاختلاف في الفكر الإنساني بقدر ما يؤكد الوحدة، لأن اختلاف الفكر لا معنى له إلا في علاقته بالوحدة. فرفض معنى الوحدة يستلزم رفض معنى الاختلاف. ويتجلى دور الجامعة في كشف سببية الاختلاف وسببية الوحدة. أي يتجلى دورها في إنتاج وعي موضوعي جديد يسهم في تحويل المجتمع. الأمر الذي لا يجعل من الجامعة جهازاً تقليدياً من أجهزة الدولة، بل قوة طليعية تلعب دوراً حاسماً في قيادة المجتمع.

شيء من الاحتفال الحالم يسكن سطور طه حسين، حين يتحدث عن الجامعة. فهي الوسيلة التي تنقل المجتمع من وضع إلى آخر أفضل منه، إن لم تكن هي المنهج الذي إن تملكه المجتمع حقق ما يريد، أو هي القوة القائدة التي ترفع راية النور على أطلال مملكة الظلام. فالجامعة هي: " بيئة للثقافة بأوسع معانيها وللحضارة بأوسع معانيها، بيئة لا يتكون فيها العالم وحده، وإنما يتكون فيها الرجل المثقف المتحضر الذي لا يكفيه أن يكون مثقفاً بل يعنيه أن يكون مصدراً للثقافة. وهي مستقر الثقافة العميقة

العامة لا بالقياس إلى نفسها فحسب، بل بالقياس إلى غيرها من البيئات أيضاً. ويجب أن تكون مستقر الحضارة الراقية الممتازة التي لا تظهر آثارها في الإنتاج العلمي - والعملي وحدهما، إنما تظهر قبل كل شيء في هذه السيرة النقية الصافية التي تقوم فيها الصلات بين الناس على المودة الشائعة والاحترام".

تبدو الجامعة مصدراً للحياة الحديثة، تربط بين العلمي والعملي والموروث والراهن والوطني والكوني والقائم والمرغوب. تبدو الجامعة إن صح القول، مجازاً للحداثة أو تكثيفاً وتشخيصاً لها. ربما سعى طه حسين إلى ثورة تعليمية تكون أساساً ومقدمة لثورة اجتماعية لاحقة. لكنه نسي أن الجامعة جهاز من أجهزة الدولة، وأن تغيير الجامعة يستلزم تغيير الدولة. فقد تكون الجامعة قائمة، ويكون دورها تقديم: "البراهين القاطعة على وحدانية خالق الوجود جل شأنه، المتلاصقة بعلم التوحيد والمتلازمة معه". لقد دعا طه حسن إلى تحرير العقل، ودافع عن الجامعة، لأنه رأى فيها بيئة لتحرير العقل، فإن أضاعت الجامعة دورها هذا، أضاعت الشرط الذي جعلها جامعة.

يتكون العلم الخاص بظاهرة محددة اعتماداً على دراسة التاريخ الخاص بهذه الظاهرة، لا الظاهرة في تتابعها الزمني، بل الظاهرة في تتابع المفاهيم النظرية التي حاولت صياغتها كظاهرة. وهذا ما دفع بطه حسين إلى الحديث عن علم للتاريخ، وعلم للنقد الأدبي، بمعنى ما، وعلم لتاريخ الأدب، وعلم للاجتماع؛ وبسبب اقترابه المستمر من مفهوم العلم كان يقترب من تاريخ المعرفة الشامل، ويصطدم أبداً بالإيديولوجيات المناهضة للعلم. وكان في ممارسته يؤكد أطروحات نظرية صحيحة. تقول الأطروحة الأولى: إن تغيير النظر إلى الواقع يفرض تغيير الأدوات التي تعالجه، وتقول الثانية: لا يمكن الاستفادة من معطيات العلم المتراكمة إلا بوجود وعي صحيح يميز بين العلم والإيديولوجيا، وتقول الثالثة: إن اكتشاف القانون العلمي هو الذي يكشف عن وجود الأفكار المناهضة للعلم. وكل ذلك يظهر حقيقة

بسيطة: "مادام العقل موجوداً فعلى الإنسان أن يستعمله من أجل شيء نافع". فلا يمكن الفصل عقلانياً، بين مصلحة العقل ومصلحة الإنسان.

كان طه حسين مأخوذاً بفكرة الاكتشاف. ومن يكتشف جديداً ينزع بعض القداسة عن القديم. ولما كان القديم سلطة متوارثة. فقد كان على طه أن يعيش معنى الاكتشاف في معنى المغامرة، لأنه كلما وسع هامشه ضيق المساحة التي يحتكرها الشيخ التقليدي: بل إن تزايد الهامش العلمي والعلماني ربما كان يدفع بهذا الشيخ، في بعض الشروط، إلى القبول ببعض الأفكار التي تبدو غريبة من منظومته الفكرية فينتقل من التكفير إلى الحوار، ومن الانغلاق الشامل إلى الانفتاح الجزئي، ويسعى إلى مصالحة مستحيلة بين العلم والإيديولوجيا.

يزعزع العلم الإيديولوجيا، وقد يزعزع المدافع عن العلم مواقع المدافع عن الإيديولوجيا. وبهذا المعنى فان طه حسين لم يقاتل العمومية الإيمانية فقط، بل قاتل ضد وضع الشيخ في الممارسة الاجتماعية الشاملة، فدفع به إلى الاكتفاء بدوره، والى إتقان العلم الذي يأخذ به، والى الانفتاح على العلوم الأخرى المستقلة عن علمه، أي إنه قاتل من أجل: شكل عقلاني للوظيفة الدينية. وهذا ما أشار إليه حين كتب في: "مستقبل الثقافة في مصر": "فللأزهر الشريف مستقبل قد يكون مزهراً سعيداً خصباً .. ونحن نريد أن يوفق الأزهر إلى النهوض بمهمته الدينية الخطيرة، ولن يتردد مسلم بل لن يتردد مصري يحب مصر في إعانة الأزهر على النهوض بهذه المهمة. ولكن هذه المهمة تكفيه ولعلها أن تجاوز طاقته. فليس من حسن الرأي ولا من النصح للغة العربية وآدابها.. ولا من الإخلاص للشباب المتعلمين أن نثقل على الأزهر فنكلفه مهمة جديدة هي تخريج المعلمين لمدارس الدولة في الوقت الذي لا يستطيع أن ينهض بمهمته الأولى"(*).

في هذا القول سعى إلى التمييز بين رجل الدين في المجتمع المدني

(*) معظم الاقتباسات الموضوعة بين مزدوجين مأخوذة من كتاب الأيام لطه حسين، ونص فيصل دراج مقتطفات من دراسة طويلة عنوانها: الشيخ التقليدي والمثقف الحديث.

الحديث والمشعوذ الديني في المجتمعات المستبدة، أو التمييز بين الشيخ التقليدي وما يمكن أن يسمى، مع الكثير من التحفظ، بـ: الفقيه. يعتمد الأول الدين لدحض أية معرفة عقلانية، ويستند الثاني إلى المعرفة الدينية للوصول إلى أحكام دينية جديدة تقترب من تغييرات الحياة. يجتهد الأول في إنكار الجديد، ويجتهد الثاني بحثاً عن جديد ما. مع ذلك فإن صراع الشيخ والفقيه لا يدور في حقل العلم وحقل الإيديولوجيا، بل يظل دائراً داخل الإيديولوجيا الدينية ذاتها، كاشفاً عن صراع النزوعات المختلفة داخل حقل إيديولوجي محدد. ويكشف هذا الصراع بدوره عن اختلاف المراجع عند الطرفين، وعن تفاوت الوعي الثقافي والحضاري بينهما. يستلزم الاجتهاد استقلالاً ذاتياً - نسبياً للفقيه، وفصلاً نسبياً بين أجناس المعرفة، ومسافة واضحة بين الفقيه والسلطة السياسية. بينما يفرض إلغاء الاجتهاد اندماج المعرفة والعارف في الجسم السياسي المستبد، والقبول بهذا الجسم عقلاً فريداً. وبهذا المعنى، فإن القبول بالاجتهاد أو رفضه قبول باستعمال العقل أو رفض لهذا الاستعمال. لأن الاجتهاد فعل قوامه القياس العقلي، أو الاختيار العقلي، من أجل محاكمة ظاهرة جديدة، أو من أجل تطوير الأحكام القائمة وتجاوز ما أصبح قديماً وعاجزاً منها. ولأنه يومئ إلى إمكانية التطوير والتجاوز، فإنه يتعارض وممارسة الشيخ القائمة على النقل والرواية، والمقاتلة ضد اختلاف الرأي وتنوّع المحاكمات. اعتماداً على ذلك، فإن طه حسين كان يقاتل من أجل فصل العلم عن الدين، وكان يقاتل أيضاً من أجل تطوير الوعي الديني، لأن تغيير علاقات الوعي الاجتماعي يأمر بتغيير في جميع العلاقات والعناصر المكوّنة لهذا الوعي، ومنها الوعي الديني. ولعل هذا ما يقيم علاقة وثقى بين طه حسين وعلي عبد الرازق، ويقيم فراقاً بين الشيخ الشعراوي، والشيخ الذي مثّله علي عبد الرازق.

محاولات التجديد في العالم العربي

جرت في العالم العربي محاولات عديدة ومتنوعة ومنها: المحاولة اللبنانية التي حصلت أيام المعنيين والشهابيين والتي انتهت إلى وصاية الغرب الاستعماري على لبنان، ومنها التجربة الوهابية التي قادها المصلح الديني محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية؛ وقد انتهت المحاولة بالفشل وبهزيمة مؤسسها. وعلى منوالها حصلت تجربة أخرى في السودان بقيادة المهدي وفي ليبيا بقيادة السنوسي ولم يكن مصيرهما أفضل من مصير المحاولة الوهابية، والحقيقة أن اكثر المحاولات نضجاً واكتمالاً هي تلك التي قام بها محمد علي باشا في مصر، ورغم فشلها هي الأخرى ورغم عودة كثير من الأنظمة ذات الطابع الإقطاعي، ورغم المساعي الحثيثة التي بذلها الاستعمار لتوجيه التطور بما يلائم مصالحه، إلا أن الإجراءات التي اتخذها محمد علي باشا وابنه ابراهيم تعتبر محطة أساسية في تاريخ مصر والعالم العربي.

الإصلاحات العثمانية

نكتفي بإيراد عينات من الإصلاحات السياسية التي فرضتها على الدولة العثمانية أحداث خارجية (التطورات في القارة الأوروبية) وداخلية (حملة ابراهيم باشا)، ويمكن للقراءة النقدية المتأنية أن تستخرج من النصوص خصائص الحالة العامة التي كانت تمر بها الدولة العثمانية والمقاطعات الخاضعة لسلطان الامبراطورية.

في المرحلة الأولى من التنظيمات الإصلاحية صدر خط كلخانة عام 1839 في عهد السلطان عبد المجيد (1839-1861)، والتنظيمات الخيرية عام 1856 وملحقاتها الإصلاحية التي صدرت في عهد السلطان عبد العزيز (1861-1876).

في المرحلة الثانية صدر الدستور العثماني عام 1876 أيام السلطان عبد الحميد وبقي خارج حيز التطبيق الفعلي حتى عام 1908.

أولاً: خط كلخانة

الكلخانة هي محل الورود، وهو اسم الحديقة التي تلي فيها الفرمان (أي القانون) في 3 تشرين الثاني عام 1839. ومن بنود هذا الفرمان:

1- يعود سبب ضعف الدولة إلى عدم الامتثال للشرع الشريف والقوانين الحنيفة، وكانت الدولة العلية وصلت إلى أعلى مراتب الرفاه في ظل الرعاية التامة للاحكام الجليلة القرآنية والقوانين الشرعية.

2- إلغاء الالتزامات وتنظيم توزيعها على المكلفين (كانت الدولة تجبي ضرائبها بواسطة ملتزمين يتعهدون الجباية لصالح الدولة مقابل عمولة يقتطعونها).

3- وعد الفرمان بإصلاح الإدارة والقضاء وإجراء القرعة العسكرية الشرعية، كما وعد بالمحافظة على النفوس والأعراض والناموس وتوفير الأمن للرعايا كافة.

4- شجب الفرمان الرشوة واعتبرها السبب الأعظم في خراب الملك.

وعلى طريقة نشر القوانين تبعاً لعبارة "ينشر ويبلغ حيث تدعو الحاجة"، جرى إبلاغ سفراء الدول الغربية به، وكان لهذا الإبلاغ دلالة واضحة على حجم الضغوط الغربية على الدولة العثمانية، لاستمالتها ضد حملة ابراهيم باشا. وما أن زال خطر الحملة حتى تجاهل السلطان بنود الفرمان وما ورد فيه من وعود.

ثانياً: التنظيمات الخيرية 1856

جاء صدور هذا "الخط" بعد حرب القرم بين روسيا وتركيا، حيث وقفت بريطانيا وفرنسا إلى جانب تركيا، فكان الخط بمثابة استجابة ورد جميل للموقف الفرنسي الانكليزي. وقد تضمن الخط بنوداً عديدة منها:

1- حفظ المال والناموس لرعايا السلطنة على اختلاف الدين والمذهب.

2- المحافظة على الامتيازات الممنوحة للطوائف المسيحية ولغير المسلمين كافة.

3- إزالة التعبيرات والألفاظ التي تحط من قيمة غير المسلمين إزالة كاملة من المحررات الرسمية الديوانية.

4- احترام حرية الأديان وعدم إجبار أحد على ترك ديانته أو مذهبه، وقبول جميع الرعايا في الوظائف والمدارس الملكية والعسكرية دون فرق ولا تمييز.

5- إنشاء محاكم مختلطة للفصل في القضايا بين المسلمين والمسيحيين، لا سيما المتعلقة بخلافات تجارية وبجنايات. أما قضايا الأحوال الشخصية فتحال إلى المحاكم الشرعية.

6- إقرار الإعفاء من الخدمة العسكرية بتقديم البدل الشخصي أو النقدي، ويسري ذلك على جميع الرعايا.

7- الوعد بإعطاء الأجانب حق التملك والتصرف في الملك داخل أراضي الدولة العثمانية.

8- التأكيد على إلغاء التزام الضرائب.

ثالثاً: الدستور العثماني 1876

تضمن القانون 119 مادة منها:

1- اعتبار مركز السلطنة بمثابة الخلافة الإسلامية (وهو ما تم إلغاؤه على يد مصطفى أتاتورك عام 1924).

2- لا يجوز إجراء مجازاة أحد بأي وسيلة كانت إلا بالأسباب والأوجه التي يحددها القانون.

3- احترام حرية الرأي والتعبير (الطباعة) في إطار القانون.

4- صون الملكية الشخصية من مال ومسكن.

5- تشكيل مجلس عمومي من هيئتين: هيئة الأعيان ومجلس المبعوثين (على غرار مجلسي الشيوخ والنواب في الأنظمة الحديثة)، يعهد إليهما الطلب من مجلس الوكلاء (الوزراء) تعديل القوانين بعد استئذان السلطان.

هيئة الأعيان يختارها السلطان ويسمي أعضاءها ويعينهم مدى الحياة، ويكون عددها ثلث عدد مجلس المبعوثين، الذي يتوجب على أعضائه إتقان اللغة التركية، إضافة إلى شروط أخرى من بينها السن (30 عاماً)، على أن يجري الانتخاب كل أربع سنوات، الخ.

أوقف السلطان عبد الحميد العمل بالدستور بعد انتخاب مجلس المبعوثين، إلى أن أعيد العمل به عام 1908، وجرت الانتخابات الثانية وفازت جمعية الاتحاد والترقي بأغلبية المقاعد، وجرى تعديل بعض مواد الدستور، بحيث نزع من السلطان حق حل مجلس المبعوثين في حالات معينة ونزع وحق تعيين جميع الوزراء وإقالتهم، وصار للمجلس حق الاجتماع بغير دعوة السلطان، الخ. وعندما حاول السلطان مرة ثانية التملص من تطبيق الدستور، جرى خلعه ثم لم تلبث البلاد بعدها أن دخلت مرحلة الحرب العالمية الأولى وانتهت بإلغاء الخلافة الإسلامية وقيام الجمهورية التركية عام 1924.

بدايات التنظيم الحزبي

لعبت جملة من العوامل دورها في يقظة العرب خلال الفترة الممتدة بين بداية القرن التاسع عشر والمرحلة الراهنة ويمكن أن نقسم هذه العوامل إلى سياسية وثقافية واجتماعية.

1- العوامل السياسية: بدأت الحركة القومية في العالم العربي مع حكم محمد علي باشا. اعتبر بعض المؤرخين أن الحملات المتتالية التي شنها نظام محمد علي نحو السودان والجزيرة العربية وبلاد الشام كانت تنطوي على أبعاد توحيدية حيث كانت رغبة النظام المصري الجديد تتجه إلى توحيد العالم العربي أو أجزاء منه على الأقل، غير أن هذه المحاولة انتهت بعد موت إبراهيم باشا وانكفاء التجربة المصرية وتدخل الدول الأجنبية في شؤون المنطقة، مما أعاد إلى المسرح وبقوة دور الاستبداد التركي والحكم الذي لا يستند إلى دستور أو قوانين.

ففي مواجهة الحكم التركي نشأت تيارات متعددة أهمها التيار الإصلاحي العثماني والتيار العربي والتيار الإسلامي. أما التيار العثماني فكان ينادي بضرورة إدخال إصلاحات أساسية على النظام السياسي القائم أسوة بما حصل في بلدان أوروبا الغربية، وقد نجحت المعارضة التركية في حمل السلطان عبد المجيد على إصدار المرسوم (الخط الشريف) عام 1839 وذلك في أعقاب

ثورة البلقان، ثم المرسوم الثاني (الخط الهمايوني) عام 1856 وذلك على أثر خروج إبراهيم باشا من بلاد الشام، إلا أن هذه الإصلاحات ظلت شكلية إلى أن أعلن عام 1876 دستور جديد وضعه مدحت باشا وسمّي باسمه.

دستور مدحت باشا: يقضي هذا الدستور تقييد سلطة الحاكم وإتاحة الحرية للشعب في اختيار ممثله وفي إبداء الرأي وفي تصريف الشؤون الخاصة كما أدخل بعض الإصلاحات على نظام الولايات بهدف القضاء على الفوضى الإقطاعية وعلى معالجة بعض المشاكل الطائفية والمذهبية.

إلى جانب دستور مدحت باشا وفي ظله ظهرت حركات تركية وأخرى عربية تنادي باللامركزية وتعطي للولايات المتحدة مزيداً من الصلاحيات ومزيداً من الحقوق في إدارة شؤونها إدارة ذاتية بما يمكن تسميته نوعاً من الحكم الذاتي، وقد اجتمع أنصار هذا الاتجاه في مجموعة من الجمعيات منها: جمعية الإخاء العثماني العربي، التي تأسست عام 1908، والمنتدى العربي تأسس عام 1915 وجمعية الاتحاد والترقي، وجمعية الحرية والائتلاف، وحزب اللامركزية الإدارية العثماني، وجمعية الإصلاح البيروتية، وكانت هذه الجمعيات والأحزاب جميعاً تطالب بتقليص صلاحيات السلطان والحكومة المركزية وتعزيز السلطات المحلية والأطر الديمقراطية وحرية اختيار الشعب لممثليه.

الجامعة الطورانية: بعد أن علق السلطان عبد الحميد الدستور اجتمع عدد من المفكرين وأسسوا جمعية تركية الفتاة وكان هدفها إنقاذ الإمبراطورية التركية وإرجاع الحياة الدستورية

إليها. وكان من الطبيعي أن تنشأ هذه الجمعية خارج تركيا في بداية الأمر، حيث تأسست لها فروع عديدة في مدن وولايات داخل السلطنة العثمانية، وكان همها تأليب الناس على الوضع السياسي القائم. انبثق عنها عام 1902 جمعية أخرى هي الاتحاد والترقي وكان ذلك في أعقاب مؤتمر عقد في باريس تمكنت هذه الحركة من أن تفرض تراجعاً على السلطان فأعيد العمل بالدستور مرة أخرى وانتخب مجلس نيابي من 273 نائباً منهم 70 عربياً وكان معظمهم من المعارضة.

التيار العربي: إلى جانب التيار العثماني نشأت حركة قوية ذات اتجاه عربي نادت باستقلال البلدان العربية عن الحكم التركي. وقد بدأت هذه الحركة أيام إبراهيم باشا وانتهت معه، إلى أن انبعثت من جديد في ظل ظروف مشجعة لا سيما بعد إعلان دستور مدحت باشا. فتأسست داخل العالم العربي جمعيات موازية أو مماثلة للجمعيات التركية فتزعم عدد من اللبنانيين من آل اليازجي والبستاني ومعظمهم من خريجي الكلية السورية والإنجيلية؛ كان من شعرائها إبراهيم اليازجي وله هذا البيت: تنبهوا واستفيقوا أيها العرب. ومن أعضائها الفاعلين الدكتور فارس نمر مؤسس جريدة المقطم والدكتور يعقوب صروف والدكتور خليل سعادة.

كانت باريس أهم مركز للنشاط العربي خارج السلطنة العثمانية. فيها أنشأ نجيب عازوري عام 1904 جمعية أسماها "رابطة الوطن العربي" وجعل هدفها تحرير البلاد العربية من الحكم التركي، ووضع عام 1905 كتاباً عنوانه يقظة الأمة العربية، ومهد بذلك لقيام جمعية ذات تأثير سياسي هي العربية الفتاة. أسس هذه الجمعية ثلاثة من الطلاب العرب عام 1909 وهم

الدكتور احمد قدري وعوني عبد الهادي ورستم حيدر، وكان من أركانها البارزين محمد المحمصاني، عبد الغني العريسي وجميل مردم بيك. عرفت في أول الأمر باسم جمعية الناطقين بالضاد، وكانت الغاية منها كما أعلن مؤسسوها النهوض بالأمة العربية إلى مصاف الأمم الراقية والعمل على تحقيق الاستقلال للعرب، وذلك بإقامة دولة عربية في ظل السلطنة العثمانية على أن ينشأ اتحاد بين الدولتين.

إلى جانب هذه الجمعية تأسست جمعيات عديدة متقاربة متكافئة منها:

1- الجمعية القحطانية: وهي جمعية سرية أنشئت في الأستانة وغايتها تحويل السلطنة العثمانية إلى إمبراطورية تضم دولتين.

2- جمعية العلم الأخضر: أسست سنة 1912 ومن أهم أعضائها إسماعيل الصقار وأحمد الأعظمي وأصدرت مجلة تحت اسم لسان العرب، ثم غيرت اسمها فأطلقت عليها المنتدى الأدبي، وكان هدف هذه الجمعية تعزيز الروابط بين الطلاب العرب في الأستانة.

3- جمعية العهد: وقد ظهرت أيضاً في الأستانة وأسسها البكباشي عزيز علي المصري، وانضم إليها نخبة من الضباط العرب في الجيش التركي الذين سرحوا بعد انكشاف أمر الجمعية.

4- جمعية الجامعة العربية: أنشأها في القاهرة محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار. كل هذه الجمعيات كانت متقاربة في مبادئها وكانت تسعى إلى ترجمة الفكرة القومية العربية الناشئة وتجسيدها في إطار سياسي وفي وجوب الاستقلال ولو جزئياً عن الحكم التركي.

بعد تلك الفترة خضع العالم العربي لحالة من المد والجزر دخل في ظلها الاستعمار الغربي إلى بلادنا خلال الحرب الأولى وبعدها، ليقصي بشكل نهائي الحكم التركي وليضع حداً لتركة الرجل المريض وليؤسس لمرحلة جديدة في حياة الأمة العربية. انطلاقاً من تلك الفترة بدأت تنشأ أحزاب وتيارات جديدة وبدأت تخرج إلى العالم حركات سياسية بالمعني الكامل للكلمة بدل الصيغة المقنعة التي كانت معروفة قبل ذلك تحت اسم الجمعيات، ولا تزال حركة نشوء الأحزاب ناشطة حتى أيامنا وقد تمحورت هذه الحركات حول ثلاثة اتجاهات أساسية:

1- الاتجاه القومي: وكان أبرز ممثليه الناصرية وحزب البعث.

2- الاتجاه الماركسي: وممثلوه من الأحزاب الشيوعية والتيارات الماركسية الأخرى.

3- الاتجاه الإسلامي أو التيار الإسلامي: وأهم ممثليه جمعية الإخوان المسلمين في مصر.

إضافة إلى الجمعيات والأحزاب، لعبت عوامل أخرى دوراً هاماً في عملية النهوض، منها المدارس والمستشفيات والمكتبات، كما كان للمستشرقين دور في النهضة الثقافية.

المستشرقون:

لعب المستشرقون دوراً هاماً في النهضة العربية. فقد تولوا إحياء التراث العربي ودراسته على أساس المناهج المكثفة في أوروبا، وقد انصب اهتمامهم على ما تفتقر إليه مكتباتهم، وعلى ما اعتبروه جديداً وغريباً ومبتكراً؛ فكان أكثر الكتب مثاراً

لاهتمامهم هو القرآن ومن بعده ألف ليلة وليلة، إضافة إلى الكتب الفلسفية والعلمية التي تسد ثغرة هامة كبيرة في تاريخ الفكر. وعلى هذا الصعيد اعتبر العرب حاملي لواء الحضارة خلال قرون طويلة وهو ما سهل على الأوروبيين التواصل مع الحضارة اليونانية.

نقل المستشرقون إلى خزائن المكتبات الأوروبية عدداً هائلاً من المخطوطات والآثار، وهي لا تزال حتى اليوم مغمورة بين آلاف المصنفات غير المطبوعة، وقد تمكنوا من الحصول عليها خلال الحرب (الحملات العسكرية) أو في المراحل التي تلتها، والتي أمكن فيها الاتصال بمالكي المكتبات الخاصة الحريصين على الاحتفاظ بهذه المخطوطات النادرة.

كان للمستشرقين فضل تعليم الرعيل الأول من رواد النهضة. ومن المعروف أن حملة الشهادات العليا كان لا يسمح لهم أن يتابعوا دراساتهم في الجامعات المحلية، وأن الجامعة اللبنانية مثلاً لم تفتح فرعاً لدراسة الدكتوراه إلا في الثمانينات من القرن العشرين. كان لذلك تأثير مزدوج، فمن ناحية أولى تمكن الرواد من استيعاب المناهج الحديثة في العلم والتربية المبنية كلها على أساس المناهج العلمية، وهو ما نادى به طه حسين على سبيل المثال وسعى إلى تنفيذه بعد عودته من فرنسا، غير أن حركة الاستشراق لعبت من ناحية أخرى دوراً سلبياً لأن جزءاً أساسياً منها وظف مناهجه وأفكاره لصالح السيطرة الاستعمارية، مما حال دون كتابة صحيحة وموحدة للتاريخ العربي أدباً ونقداً وديناً وتراثاً.

تجربة محمد علي باشا الإصلاحية

في المجتمع المصري قبل محمد علي باشا، ظلت الملكية الخراجية أي الإقطاعية هي الشكل الأساسي السائد في مصر، وقد كانت الدولة تستخدم شكل الالتزام على أساس المزاد العلني حيث كان يجتمع الناس في مدينة الفسطاط في مسجد عمرو بن العاص، ويعلن في حضور الأعيان والوجهاء عن مزايدة مدتها عام أو أكثر، وتتم المزايدة ويصبح صاحب الحق الذي يرسو عليه المزاد مخولاً في التصرف بالأرض، طالما بقي قادراً على دفع الضريبة وبالتالي يتصرف بالأرض كأنه مالك لها مدى الحياة.

وكانت البلاد يوم ذاك مقسمة إلى أقاليم كبيرة وأخرى صغيرة يحكمها أمير يطلق عليه اسم "سنجق" أو "كلشف"، وكانت منطقة النفوذ تسمى دائرة الالتزام، وكان الملتزم يستأجر الفلاحين ويشغلهم في الأرض في إطار من العمل يشبه السخرة إلى حد بعيد. وكان المماليك يبسطون سلطتهم على معظم القرى وعلى معظم الأمراء، وكانت تناط بهم إدارة شؤون هذه القرى ويقومون مقام الحكومة في حفظ الأمن وإقرار النظام. وقسمت الأراضي على أساس النفوذ الذي يتمتع به كل مملوك، على أن يجمع المسؤول ضريبة تبلغ ثلثي الدخل وتوزع الضريبة بين بيت المال والإدارة المحلية، كما كان الملتزم أو الأمير يقيم حوله جهازاً إدارياً واقتصادياً كبيراً ويتكون هذا الجهاز من:

1- شيخ البلد، وهو نائب الملتزم والقائم مقامه في غيبته وفي حال وجود أكثر من شيخ، كان كبيرهم يسمى شيخ المشايخ.

2- الصراف، وكانت مهمته جباية الأموال وتسليمها للملتزم.

3- الخولي، وهو المشرف على الجهاز التمثيلي الزراعي أي عن عمل الفلاحين.

4- الشاهد، وهو المختص بحفظ السجلات، البيانات والإحصائيات والحسابات وأسماء الفلاحين.

5- المشد، وهو الجلاد الذي ينفذ ما يقرر "السيد" على الفلاحين من عقوبات.

6- الكلاّف، ويختص برعاية شؤون الحيوانات الخاصة بالملتزم.

7- الغفراء، ويقومون بحراسة الدائرة.

8- الإمام، وهو رجل الدين المرتبط بالملتزم والمنفذ لتوجيهاته.

9- حرفيين آخرين كالنجار والحداد والحلاق...

على الصعيد السياسي أقام السلطان سليم الأول قبل مغادرته مصر حكماً أو نظاماً سياسياً يحفظ سلطة الدولة العثمانية ويتألف من:

1- الوالي أو الباشا.

2- الجيش أو الحامية العسكرية وهي من المرتزقة ومن غير المصريين.

3- طبقة المماليك.

هذه التقسيمات الإدارية كان من شأنها زيادة التسلط على رقاب الناس؛ ولم يكن النظام العثماني قادراً على متابعة حكم

مصر إلا بقرارات تعسفية لا تأخذ بعين الاعتبار إلا حماية مصالح الباب العالي.

في فترة لاحقة قدمت الدولة العثمانية فرصاً كبيرة لدول أوروبا الغربية ومنحتها امتيازات هائلة على كل صعيد. فحصلت البندقية من السلطان العثماني على امتياز تجاري ومالي ثم انفتح الطريق أمام امتيازات مماثلة لدول أوروبية أخرى. فرنسا 1535- انكلترا 1579 - هولندا 1598 - روسيا القيصرية 1700 - السويد 1737 - نابولي 1740 - الدانمرك 1756 - روسيا 1767 - الولايات المتحدة 1830 - بلجيكا 1838 - البرتغال 1843 - اليونان 1854.

إحدى المعاهدات بين الدولة العثمانية وإنكلترا نصت على ما يلي:

1- السماح لرعايا بريطانيا بالإتجار في المنتجات الزراعية والصناعية في جميع أنحاء الامبراطورية العثمانية دون قيد أو شرط.

2- إلغاء الحظر المفروض على تصدير بعض السلع.

3- يتمتع رعايا بريطانيا بامتيازات الدولة الأولى بالرعاية.

4- تحدد ضرائب الواردات على أساس 3% بالإضافة إلى ضريبة 2% على تجارة التجزئة.

5- تحدد ضرائب الصادرات على أساس 12%.

على الصعيد الإيديولوجي بقي الأزهر الشريف قلعة الثقافة العربية، غير أنه سادت فيه حالة من التكبر الفكري والجمود العقلي والتحجر في فهم قضايا التراث ومشاكل الدين، وتحول أغلب رجاله ومفكريه إلى أناس غرباء على روح العصر. وقد ذكر

الجبرتي أنه قام مع وفد من علماء الأزهر بزيارة لدار (المجمع العلمي الفرنسي) ومقر البعثة العلمية المرافقة لنابليون حيث أجريت أمامهم بعض التجارب الكيميائية البسيطة، وعندما رأوا التفاعلات الكيميائية استعاذوا بالله من الشيطان الرجيم، واعتقدوا أن ذلك سحر ورجس من عمل الشيطان.

أما الشعر العربي وفنون الأدب الأخرى فقد تحولت إلى العاب بهلوانية والى نوع من النظم يحفظه العلماء ويكتفون بترديدها. هذا وقد شنت اللغة التركية هجوماً جعل التعليم بواسطتها إلزامياً وغدت الكتابات الإدارية بالتركية بدلاً من العربية وغدا استخدام العربية مطلباً نادى به قادة المشرق العربي، وفي ظل انعدام حرية الفكر والتعبير سادت العالم العربي كله ومنه مصر حالة من الظلام بدأت تنجلى في مرحلة متأخرة؛ وكانت مصر الساحة الأولى التي ظهرت فيها بشائر التحرر والتغيير.

الإجراءات التي اتخذها محمد علي باشا:

أ- على الصعيد الاقتصادي: لقد أحدث محمد علي باشا نوعاً من الإصلاح الزراعي وبدأ منذ اليوم الأول يخوض معركة ضارية ضد المماليك وما يمثلون داخل النظام الإقطاعي، وفي هذا الإطار اتخذ سلسلة من الإجراءات هي:

1- اقتطع من الملتزمين عام 1805 ثلث المال الذي كانوا يحصلون عليه باسم الفائض.

2- عام 1807 عدلت الحكومة عن الإعفاء الضريبي الذي كانت قد منحته لفئة العلماء، ثم عادت وفرضت عليهم ضرائب على أساس الأرض.

3- عام 1809 فرضت الحكومة الضرائب على تفاتيش الأوقاف وطلبت من نظار الأوقاف تقديم المستندات (الحجج) عن أوقافهم؛ وقد عجز الكثيرون عن تأمين ذلك إما لعدم وجود مثل هذه الحجج أصلاً أو لضياعها مما حدا بالحكومة إلى مصادرة كل أرض لا حجة فيها.

4- عام 1809 فرضت الحكومة لأول مرة ضريبة على الأملاك الخاصة بالملتزمين، وهي التي كانت تمنح لهم مع سائر أنواع التسهيلات والإعفاءات.

5- عام 1809 اقتطع محمد علي نصف أموال الفائض مرة أخرى.

6- ألغت الحكومة نظام الأوقاف من أساسه وضمّت الأراضي الموقوفة إلى أراضي الدولة، ووضعت حداً لهذا الشكل من أشكال الملكية، وأخذت على عاتقها الإنفاق على المشاريع الخيرية والعلمية والثقافية.

7- جمع محمد علي باشا عقود الالتزام بحجة مراجعتها ثم أحرقها وأعطيت للملتزمين تعويضات شخصية تنتهي بانتهاء حياتهم من دون أن يكون لهم حق التوريث.

8- عام 1811 جمع محمد علي باشا 469 أميراً من أمراء المماليك في مبنى القلعة وقتلهم وصادر أراضيهم وممتلكاتهم منهياً بذلك وجود هذه الفئة من أمراء الإقطاع.

بعد هذه الإجراءات قامت الحكومة بمسح الأراضي وتقسيمها إلى أحواض وتعيين درجة جودتها، وألغت كل الأنظمة السابقة (دوائر الالتزام، الأوقاف، الملكيات الأوسية) ووزعت الأراضي على الفلاحين وفرضت عليهم ضرائب بنسبة واحدة، فكانت حصة

الفلاح تتراوح بين ثلاثة وخمسة فدادين. ووضعت الحكومة نظاماً حديثاً للإنتاج الزراعي كانت تقدم على أساسه البذور والسماد والماشية للفلاح على أن يسدد أثمانها عند جني المحصول.

ب ـ على صعيد الصناعة: إذا كان الاقتصاد الإقطاعي ينتج على أساس الاكتفاء الذاتي والاحتياجات المحلية، فان الاقتصاد الرأسمالي ينتج بدافع التجارة والاحتياجات الخارجية. وعلى هذا الأساس سادت في المجتمع الجديد أنظمة في كافة ميادين الإنتاج تستجيب لمصالح التجارة وعمليات التبادل الواسعة ولم يعد الاقتصاد يعتمد على التبادل الطبيعي والمقايضة. وقد أحدثت التغييرات في عالم الصناعة تغييرات مماثلة على الصعيد الاجتماعي، فانتقل قسم كبير من الفلاحين إلى المصانع. أهم الصناعات المستحدثة في مصر تلك التي تتعلق بالغزل والنسيج فأقيمت مصانع في بولاق وقليوب وشبين الكوم والمنصورة ودمياط الخ؛ وبلغت أكثر من خمسين مصنعاً إضافة إلى صناعة الحديد والمسابك وصناعات التعدين. وقد كان جزء من الصناعة يتولى تصدير إنتاجه إلى الخارج إضافة إلى ذلك، أقيمت مصانع عديدة للسكر والصابون والشمع والورق والزيوت والجلود.

ج ـ على صعيد المواصلات: أقيمت شبكة كبيرة للمواصلات ربطت أجزاء مصر ببعضها البعض، فإلى جانب أسطول ضخم للملاحة النهرية أنشئت شبكة من الطرق البرية الواسعة المشجرة التي عرفت باسم الطرق السلطانية.

كما شرع محمد علي في إنشاء سكة حديد بين القاهرة والسويس إلا انه عدل عن إتمام المشروع خشية أن تستفيد إنكلترا لزيادة بسط سلطانها على مصر. وأدخل محمد علي إلى مصر

للمرة الأولى نظام التلغراف القديم، إلى جانب ذلك نشأت صناعات حربية حول الجيش منها صناعة السفن.

د_ على صعيد التجارة: احتكرت الدولة التجارة الخارجية ومعظم التجارة الداخلية عن طريق التسويق الحكومي. وكانت السلع قبل محمد علي تقتصر في مجال التصدير على مواد الترف والزينة والمواد الغذائية والنسيج اليدوي، فأصبحت في أيامه تشمل الغزل والقطن والحرير. ولم تتغير السلع نوعياً فحسب بل تضاعفت كمياتها. كما حاولت الحكومة إنشاء بنك مركزي بالاشتراك مع مديرين ورجلين من رجال الأعمال الفرنسية، ووضعت الحكومة نظاماً للعمولات وتبنت شكلاً من أشكال التصدير، كما أخذت الحكومة بالنظام المتري الفرنسي.

هـ- على صعيد البناء الفوقي: حسمت الدولة مسألة التمييز بين السلطتين الدينية والزمنية، ووحدت أجهزتها وربطت أجزاء البلد ببعضها البعض عبر طرق المواصلات البرية والنهرية والسلكية واللاسلكية. كما وحدت العملة المصرية وضربت النقود ذات المعدنين الذهب والفضة، وثبتت أسعار النقود وشكلت جيشاً وطنياً قوياً وفتحت المدارس وأرسلت البعثات العلمية إلى الخارج، وشجعت على تحصيل العلوم الوضعية المتخصصة، وحاولت أن توسع الحدود الجغرافية لسلطتها، فاتجهت نحو السودان والجزيرة العربية وبلاد الشام. كما شجعت حكومة محمد علي باشا كل أشكال النشاط الفكري والثقافي فبنت وأسست مطابع وصحفاً ومستشفيات، وأقامت دوائر خاصة للترجمة عن اللغة الفرنسية ولنقل علومها إلى العربية الخ .. كل ذلك جعل تجربة محمد على باشا تجربة فريدة في العالم العربي حصلت

نتيجة عوامل داخلية وأخرى خارجية، أما العوامل الداخلية فهي تتلخص فيما يلي:

1- عدم كفاءة النظام الإقطاعي وعدم قدرته على الاستجابة لمتطلبات التطور الاجتماعية.

2- هجرة الأقنان والفلاحين من مقاطعات (السادة) نحو المصانع.

3- نهوض التجارة الخارجية وتحولها إلى مرفق اقتصادي أساسي.

4- نشوء المدن والتجمعات السكنية التي استقطبت عدداً كبيراً من فلاحي الريف.

5- التراكم النقدي الذي بدأ يتزايد بتزايد حاجات الطبقة الحاكمة إلى الإيرادات.

أما العوامل الخارجية فقد لعبت دوراً هاماً حيث نقل نابليون التجربة الفرنسية إلى مصر ورسخ جذورها وشجع على تطويرها، الأمر الذي دفع محمد علي باشا إلى تبني هذه التجربة والنهوض بها بعد رحيل الفرنسيين.

الإصلاح الديني

حركة الإصلاح الديني في أوروبا

ضغطت التطورات الفكرية والسياسية والاقتصادية، الجارية في أوروبا خلال القرن السادس عشر، على الأجواء السائدة في الكنيسة، وفرضت قيام حركة إصلاح ديني شملت القارة الأوروبية، وتمثلت بانشقاقات عن الكنيسة قام بها رجال دين متمردون على إدارتها.

من الأسباب الدافعة إلى قيام هذا الإصلاح حالة الفساد السائدة في أصول الحكم الكنسي وفي طرق التثقيف الديني عند الإكليروس وعند المؤمنين على حد سواء. فقد كان هم البابا منصباً على جمع الضرائب من الإكليروس ومن الشعب تأميناً لمتطلبات سلطته الدينية والزمنية، فأباحت الكنيسة الاتجار بالمناصب الدينية والاتجار (بيع) بصكوك الغفران.

بادرت الكنيسة إلى إعلان إصلاحاتها في أعقاب مؤتمر بال المنعقد عام 1449، وتضمنت الإصلاحات تخفيض الضرائب وإلغاء الأعراف التي جعلت المناصب الدينية حكراً على الأمراء والأغنياء. غير أن الكرسي الرسولي لم يلتزم بهذا الإعلان، لأن زعماء الكنيسة كانوا متورطين في المنازعات السياسية، وكان البابوات منصرفين عن وظائفهم الدينية.

نشأت فكرة الإصلاح عند تيار الإنسانيين الذي يعد مظهراً

من مظاهر النهضة الأوروبية، ويتمثل بالعمل في سبيل التحرر من الأنظمة الفكرية السائدة في العصور الوسطى والعودة إلى أصول العلم وأصول الدين، وتطبيق الفكر النقدي على النصوص الدينية أسوة بتطبيقه على النصوص الدنيوية، لتخليصها من الإضافات والتأويلات والتشويهات، وتخليص الأحاديث الشريفة من التزييف الذي دخل عليها ومن الطابع الأسطوري الذي سيطر عليها، وتحرير المؤمنين من القواعد الصارمة التي وضعها اللاهوتيون في تفسير النصوص وفرض الطقوس.

أدّت هذه المحاولات الإصلاحية الأولى إلى توسع نفوذ التيار المنادي بحرية الفكر الديني، ولم يعد نقد الكرسي الرسولي أمراً مستهجناً، ثم أخذت حركة الإصلاح منحى جذرياً على يد مارتن لوثر (1483 - 1546) المولود في ألمانيا، من أسرة فقيرة.

أتيح له أن يدخل الجامعة ليدرس الحقوق، وأن يتابع دراسة اللاهوت ويصبح أستاذاً لهذه المادة في جامعة فتّامبرغ في ولاية ساكس الشمالية. زار روما أيام البابا جول الثاني وأدهشته بهارج الأحبار، وأثار استغرابه قرار البابا ببيع صكوك للغفران على أبواب البنوك، الأمر الذي رآه لوثر يتعارض مع فكرة الإيمان، فعاد إلى كنيسته في ألمانيا ليعلن على بابها خمساً وتسعين نظرية ضد صكوك الغفران، كانت أساساً لكل حركة الإصلاح البروتستانتي، التي دخلت في مواجهات حامية مع إيديولوجيي الكنيسة الذين دافعوا عن عصمة البابا، واستدعوا لوثر للمثول أمام محكمة روما، إذا لم يتراجع عن أقواله حول إصلاح حال الكنيسة. غير أن لوثر رد قائلاً بأن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لكل حقيقة، وقطع علاقاته مع ممثل البابا في ألمانيا عندما ألقى أمام طلاب الجامعة مرسوم الحبر الأعظم في النار.

قامت تعاليم لوثر على تبسيط العبادة، بصفتها اتصالاً شخصياً بين الخالق والمخلوق، ونشر الكتاب المقدس بالألمانية بعد أن ترجمه بنفسه، ولم يعترف للكهنة بفضل الوساطة بين الله والمؤمنين وألغى الإكليروس وحياة الأديرة ودعا رجال الدين إلى العيش كالآخرين والى الزواج وبناء عائلات، وأبطل عبادة العذراء والقديسين والإيمان بالمطهر، وأسس الكنيسة اللوثرية حيث اقتصرت العبادة على قراءة الكتاب المقدس وتفسيره وغناء المزامير غناء جماعياً.

لقيت حركة الإصلاح اللوثرية تأييداً من الفئات الاجتماعية الناشئة، وساعده النبلاء المتذمرون من عبء الضرائب الكنسية، وتكرست هذه المساعدة النشطة يوم وقف لوثر ضد ثورة الفلاحين في ألمانيا الجنوبية عام 1523، ذلك أن هذه الثورة لم تكن ضد النبلاء من ملاك الأراضي فحسب، بل ضد الكنيسة بصفتها أحد اكبر هؤلاء المالكين.

توطد نفوذ اللوثرية وفرضت على الكنيسة الاعتراف بها، وتحولت إلى تيار واسع الانتشار في ألمانيا ثم في بعض البلدان المجاورة، وانتزعت حق التحاور والتفاوض مع البابا، غير أن قوة اللوثرية جعلت زعيمها ينكر أية إمكانية للتوفيق بين مذهبه وبين تعاليم الكنيسة، إلا إذا تخلى البابا عن بابويته، مما استدعى تجديد حكم الكنيسة على لوثر. لكن اللوثرية تحولت إلى حركة دينية سياسية وألفت حزبها، وصار الحزبان المتعاديان، البروتستانتية والكاثوليكية طرفي نزاع بدأ في ألمانيا ليشمل كل أوروبا في مرحلة عرفت بمرحلة الحروب الدينية.

صار للوثر أتباع ومؤيدون في دول مجاورة لألمانيا وتابعه

مصلحون آخرون (زونغلي في سويسرا وكالفن في فرنسا)، وكانت الحركة قوية في السويد حيث تزعمها الملك نفسه وأعلن الثورة على الإكليروس الذي كان يملك ثلثي أراضي المملكة، فوضع أملاكها تحت تصرف الدولة (مظهر من مظاهر الفصل بين سلطة الدولة وسلطة الإكليروس: انظر فصل الدولة المدنية والعلمنة)، وصار الملك رئيساً للكنيسة والدولة معاً (مثل أمير المؤمنين لدى المسلمين). وقد أدى هذا الإصلاح في السويد المتحررة من السيطرة الدانماركية إلى إصلاح في الدانمارك، قضى بالتسامح الديني وزواج الكهان وانتخاب الأساقفة، والتنازل عن نصف ضريبة العشر للملك.

في سويسرا بشر زونغلي بأفكار جديدة تتناول اللاهوت وفكرة السر ونظرته الجديدة إلى التعميد والعشاء السري باعتبارهما مجرد رمزين، وأرجع العبادة إلى قراءة الكتاب المقدس، ونزع الصور من الكنائس، وحذف القداديس والحفلات الدينية وكل ما دخل إلى الدين عن طريق العرف والتقليد.

طور كالفن حركة الإصلاح اللوثرية في فرنسا، ونشر كتابه عن "النظام المسيحي"، وطبع هذا الكتاب في حياته 25 طبعة، وتناول فيه مبادئه الداعية إلى البساطة في الإيمان والتخلي عن كل الطقوس الاحتفالية والصور التماثيل في الكنائس وأكد على القيم الأخلاقية المتضمنة في الوصايا العشر، وحرم "الربا"، أي الفائدة على قروض الفقراء، ووضع مفهوماً عن الدولة وحقوقها وواجبات الأفراد تجاهها، وبرّر حالات الثورة والتمرد للمطالبة بالعدل.

من ناحية ثانية أعاد كالفن تنظيم الكنيسة، وتنظيم علاقة

الكنيسة بالدولة باعتبارها علاقات مساواة بين عالمين مختلفين تتولى الكنيسة فيها الشأن الروحي وتدعمها الدولة. وقد مكّنه إصراره على دور الكنيسة من نشر مبادئه الإصلاحية التي حرمت الألعاب والبذخ في الملبس والمأكل والمشرب ورأى فيها ظاهرات استبطانية. لكن كنيسة كالفن كانت متشددة ضد خصومها، فهو الذي أمر بقطع رأس من اتهمه بالرياء ونعت مذهبه بالجنون.

كانت الكالفينية تقوى إذا ناصرتها السلطة السياسية وتضعف إذا ناكفتها العداء ولذلك شهدت مداً وجزراً كبيرين، شأنها في ذلك شأن سائر الحركات الإصلاحية في البلاد المنخفضة وفي إنكلترا.

ففي إنكلترا لعبت قضية الملك هنري الثامن ومشكلة الطلاق دوراً أساسياً في احتضان حركة الإصلاح الديني وفي محاصرتها. فقد قرر الملك الزواج ثانية، فطلب من البابا إجازة الطلاق وماطل البابا في الجواب، فقطع الملك العلاقة بالبابا وصادر أملاك الكنيسة ووزع بعضها على النبلاء ونال تأييدهم في مقارعة الكنيسة، مما أشاع مناخاً ملائماً لنمو حركة الإصلاح الديني التي اعتمدت الديانة الأنكليكانية ديانة رسمية. غير أن استقرار الأمور على هذه الحال لم يتم إلا بعد حالات مد وجزر وحروب وحروب مضادة، تارة ضد حركة الإصلاح وتارة معها ضد الكنيسة.

أدّت حركة الإصلاح بين الجماعات البروتستانتية إلى تجزئة الكنيسة وحرمانها من مركزيتها ومن سلطتها الدينية والسياسية على حد سواء، فتشكلت تعددية الكنائس الإنجيلية التي لا رابط بينها إلا الكتاب المقدس، في حين ظل يشكل خضوع الكنائس في

الكاثوليكية لكنيسة روما نوعاً من ازدواجية السلطة: سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، إلى أن جاءت الثورة الفرنسية وفرضت على السلطة البابوية عدم التدخل في شؤون الدولة المدنية.

حركة الإصلاح الديني في العالم العربي(*)

ظهرت الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية وقد اعتبرت أول رد فعل ديني على مفاسد المجتمع العربي، واعتبرها آخرون محاولة للالتفاف على الحركة العلمانية التي قضت بفصل سلطة رجال الدين عن سلطة الدولة والتي ظهرت في مصر على يد محمد علي باشا.

كانت تسود داخل الجزيرة العربية علاقات قبلية تذكر بالجاهلية، وكانت لا تزال حياتهم قائمة على الرعي وتربية المواشي، وكانت الحياة لا تزال مقسمة إلى قسمين: حياة الحضر وحياة البدو، أما السلطة السياسية فيها فقد كانت للأكبر سناً من المشايخ، في ظل هذه الظروف ظهرت الحركة الوهابية.

1 - الحركة الوهابية:

مؤسس هذه الحركة محمد بن عبد الوهاب وهو من نجد من قبيلة بني تميم الحضرية، ولد في العينية عام 1703 وتعلم فيها وتتلمذ على والده وجده اللذين كانا من العلماء، ثم انتقل إلى

(*) جمع مادة هذا الفصل ونسقها طلاب في قسم اللغة العربية وآدابها، بعد إلقائها عليهم في محاضرات أكاديمية.

المدينة المنورة وتتلمذ على شيوخها. وجّه نقداً لاذعاً إلى المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت سائدة في حينه لا سيما عبادة الأصنام والأحجار والينابيع والأولياء. درس محمد بن عبد الوهاب كتب ابن تيمية وابن الجوزية وتأثر بها، كما تأثر بالإمام احمد بن حنبل، وألف مجموعة من الكتب وقامت دعوته على المبادئ التالية:

1- العودة بالإسلام إلى صفائه الأول ، فقد اعتقد أن المسلمين تخلوا عن صفاء عقيدتهم كما تجسدت أيام النبي (ص) وفي عهد الخلفاء الراشدين، وبفعل تخليهم هذا أصيبوا بالفساد والانحلال، ورأى أن نهضة العرب (المسلمين) لا يمكن أن تتم إلا بالعودة إلى القرآن الكريم والسنة والتخلي عن كل البدع الأخرى التي أدخلها الناس على الإسلام.

2- التوحيد، وهو يتمثل في شهادة أن لا إله إلا الله ويقول: إنه لا خلاف أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل فان اختل شيء من هذا لم يكن الرجل مسلماً؛ فان عرف التوحيد ولم يعمل به فهو كافر معاند كفرعون وإبليس.

انطلاقاً من هذا المبدأ هاجم العادات المنتشرة في العالم العربي مثل التبرك بالأولياء والتمسح بالمشايخ والتقرب إلى الله بزيارة قبور الصالحين واعتبر ذلك نوعاً من الإشراك في الدين وأنكر الشفاعة من غير الله.

3- فتح باب الاجتهاد بعد أن بقي مغلقاً بعد القرن الرابع الهجري فكان له بذلك فضل كبير في تحرير الفكر الديني.

4- دعا إلى التقشف في العيش والى إجبار المسلمين على الصلاة والزكاة والقيام بأركان الإسلام بحذافيره.

- الدولة الوهابية: تعهد محمد بن عبد الوهاب مع عبد العزيز بن سعود أمير الدرعية في نجد على إقامة نظام يكون فيه الأول مرشداً والثاني حاكماً، وعلى العودة إلى صفاء الإسلام الأول وعلى نشر الدعوة بالحجة والسيف ومحاربة البدع وما علق بالإسلام من الشوائب والضلالات.

عام 1786 أحرزت الوهابية نصراً تاماً في نجد وأقامت إمارة كبيرة نسبياً.

بعد وفاة محمد بن عبد الوهاب جمع الأمراء السعوديون في أيديهم السلطتين الدينية والدنيوية. عام 1786 شن الوهابيون غارات على منطقة الاحساء واحتلوها وتوصلوا إلى بسط نفوذهم على جميع الخليج العربي واحتلوا عام 1803 البحرين والكويت؛ اتسعت دولتهم كثيراً وباتت تهدد مناطق خارج الجزيرة العربية مما اقلق السلطان العثماني. انبرى محمد علي باشا لمواجهة الحركة الوهابية وأرسل جيشاً إلى الجزيرة بقيادة ابنه طوسون، وانطلقت الحملة المصرية عام 1811، وفي عام 1812 انهزم وعاد على أعقابه. ثم عاود المصريون هجومهم مرة أخرى في الأعوام التالية وقرر محمد علي أن يقود شخصياً الجيش المصري، وفي عام 1815 تمكن من إنزال الهزيمة الساحقة بالوهابيين، وعلى أثر هذه المعركة وقع الطرفان معاهدة تركت بموجبها منطقتي نجد والقسيم تحت حكم الوهابيين على أن يكون الحجاز كله تابعاً للسلطان التركي وعلى أن يخضع الحجاز للوالي المصري في المدينة.

عام 1816 استؤنفت الحرب مرة أخرى. عام 1818 دخل المصريون نجد وبعد خمسة أشهر من الحصار سقطت الدرعية عاصمة الوهابيين. ما بين 1820 - 1840 قامت انتفاضات وهابية

في مواجهة المصريين ثم ما لبثت أن خمدت، إلى أن تمكن الوهابيون من بعث دولتهم واسترجاعها 1843 بقيادة الأمير فيصل، إلا أن هذا الأمير الذي كان يدير إمارة مفككة وضعيفة راح يعترف بالسلطة التركية ويتعهد بدفع جزية لها، ويرضى بتقليص حدود إمارته وبالعودة عن آماله في نشر الدعوة خارج الجزيرة.

في شرق الجزيرة العربية اصطدم الوهابيون بالإنكليز مما جعلهم يتخلون نهائياً عن رغبتهم في الوصول إلى البحرين.

تغلغلت في الحياة الداخلية للدولة الوهابية الجديدة روحية التعصب السعودي؛ بلغ التسامح الديني ذروته وشكلت محكمة في نجد من بعض المتشددين وراحت تنكل بشدة بمن يخل بالتعاليم الدينية والتقاليد، كما افتقرت الدولة الجديدة إلى التلاحم فكانت سلطتها ضعيفة فلم توحد القبائل في ظلها، وأضيف إلى المشاحنات القبلية بعد وفاة الأمير فيصل 1865 مشاحنات بين أفراد الأسرة الحاكمة مما شكل تربة خصبة لعودة الأتراك.

2 - الحركة المهدية:

حالة السودان في القرن التاسع عشر: بقي السودان تحت حكم المصريين من الباشاوات والبكوات الذين اغتصبوا إقطاعيات واسعة، وظلت تجارة الرقيق منتشرة رغم تحريمها رسمياً. وفي السبعينات من القرن الماضي وجد الاستعمار الغربي موطئ قدم له وتمكن في غضون العشرين عاماً من أن يقسم القارة الافريقية برمتها. وفي غمرة الصراعات الاستعمارية على موارد افريقيا وثرواتها قامت في السودان ثورة عامة قادها أحد الدراويش، اسمه محمد بن أحمد بن السيد عبد الله الذي ادعى أنه المهدي

المنتظر. وهو من مواليد عام 1843 من عائلة تدعي نسباً شريفاً. كان والده يعمل في بناء المراكب الشراعية. درس القرآن في الخرطوم. وتتلمذ في الفقه الإسلامي على يد الشيخ محمد الخير ثم مال إلى التصوف والتحق بالشيخ عمر شريف الدايم، حتى حصل على شهادة المشيخة فذهب إلى جزيرة أبر (حيث بنى جامعاً للصلاة وخلوة للتدريس).

مبادئ مؤسس الحركة: بعد عام 1880 اخذ يدعو إلى اعتناق مبادئه، وهو ينتقل بين الناس من بلدة إلى بلدة محرضاً ضد الأتراك والمصريين، الذين اتهمهم بأنهم مسلمون كاذبون ومرتدون، وأدلى بأفكار شبيهة بأفكار محمد بن عبد الوهاب حول نقاوة الإسلام السالفة ودعا إلى المساواة العامة والأخوة وإعادة تقسيم الأراضي بالتساوي والى انتزاع الإقطاعيات من الإقطاعيين والأتراك والمصريين والسودانيين. وقد وجدت هذه الأفكار أرضاً خصبة لدى الناس لا سيما بعد أن عانى أهل السودان من ظلم الحكم المصري وقسوته ومن العنف الذي رافق احتلال السودان وآثار المجازر التي عانى منها أهله، إضافة إلى الضرائب الباهظة والتزامه باستمرار. عام 1882 أعلن محمد بن أحمد بن عبد الله مهديته وبايعته القبائل وتجاوز عدد أنصاره المحاربين عشرة آلاف وتضاعف عددهم فيما بعد، وكان أتباعه يتألفون من الفلاحين والبدو الرحل والرقيق والحرفيين.

دعوته إلى الجهاد المقدس: دعا المهدي أتباعه إلى الجهاد المقدس وسماهم بالأنصار أسوة بالنبي محمد (ص) ووعد كل من يسقط بالمعركة بالسعادة الأبدية ومن تكتب له الحياة بأربعة أخماس الغنائم.

تعاليم المهدية:

1- العودة بالإسلام إلى ما كان عليه في عهوده الأولى واعتماد الكتاب والسنة فقط.

2- التوحيد بين المذاهب الأربعة السنية والانفراد بمذهب انفرادي خاص وهو المذهب الذي قال فيه: "مذهبنا هو الكتاب والسنة والتوكل على الله وقد طرحنا العمل بالمذاهب ورأي المشايخ".

3- حصر الطريق الموصلة إلى الله بستة أمور هي:

أ- صلاة الجماعة

ب- الجهاد في سبيل الله

ج- الامتثال لأوامره ونواهيه

د- الإكثار من كلمة التوحيد

هـ- تلاوة القرآن الكريم

و- تلاوة الراتب (وهو مجموعة من الآيات والأحاديث النبوية التي فرض على اتباعه حفظها غيباً) وأعرب المهدي عن احتقاره للفقهاء فأحرق معظم كتبهم علناً.

4- تحريم زيارة قبور الأولياء بعد أن أعلن مهديته وتحريم الرقص والغناء والبكاء وراء الميت وإبطال السحر وكتابة الحجب وشرب الدخان والحشيش والخمرة.

5- القضاء على الفساد السياسي في السودان وبقية الأقطار الإسلامية.

انتصار المهدية: عام 1881 وجه رشيد بك حملة إلى كردفان بقيادة عسكري ألماني فأبيدت إبادة تامة، عام 1882 قاد يوسف باشا الشلالي حملة عسكرية من ستة آلاف محارب ودمرت تدميراً

كاملاً، وفي أيلول 1882 استولى المهديون على كردفان وانتشرت الثورة إلى عموم مناطق السودان الأخرى. عام 1883 هو عام انتصار المهديين الحاسم فقد انهزم في تلك السنة الجنرال الإنكليزي "هكس" في حربه التي شنها ضد المهديين كما انهزم الجيش الإنكليزي المصري بقيادة الجنرال "بكر" ووقعت كل الأراضي السودانية تحت سيطرة المهدي.

في تلك المرحلة دبرت السلطات الإنكليزية مؤامرة على المهدي فأعلنت استقلال السودان عن مصر وأعلنت "دوركون" الإنكليزي حاكماً وعينت المهدي سلطاناً على الكردفان وأعلن العفو العام عن السجناء إلا أن المهديين اكتشفوا المناورة وحاصروا الخرطوم.

توفي المهدي بعد فتح الخرطوم بمدة قليلة وخلفه "عبد الله التعايشي" أقرب مساعديه واستمرت سلطته حوالي 13 عاماً انتهت عام 1898.

نتائج هذه الحركة: لم تؤد هذه الحركة الفلاحية إلى تصفية العلاقات الإقطاعية وبقيت تتميز بالعفوية والافتقار إلى البرامج والأهداف الواضحة. ويمكن القول أن الدولة المهدية انتهت كما بدأت دون أن تغير في الأوضاع السياسية والاجتماعية أي تغيير يذكر، بل أكثر من ذلك أدت هزيمتها إلى نوع من الردة الإقطاعية فعاد قاضي القضاة ليستحوذ على ضياع واسعة وعلى عشرات من الرقيق، ذلك أن المهدية لم تقض على تجارة الرقيق ولا على نظام الرق، بل اتخذت بعض التدابير للحد منها فحرمت تجارة الرقيق الذكر وبقيت تجارة الإناث مستمرة، ولم يعتق العبيد المهربون رغم انهم أسهموا في حروب الحركة المهدية وهم

يحلمون بالحرية، هذه الأوضاع أدت إلى بروز انشقاقات بين القبائل بفعل الامتيازات التي نعم بها بعضها على حساب بعضها الآخر.

3 - الحركة السنوسية:

من أشهر دعاة الحركة الإسلامية التي تنتمي إلى المهدية محمد المهدي السنوسي الذي ظهر في المغرب في أواسط القرن الثالث عشر الهجري، وأنشأ زوايا عديدة فاق عددها (300) زاوية وانتشرت طريقته انتشاراً عظيماً. أخذ السنوسي أفكاره من ينابيع صوفية خاصة من المدارس التي كانت منتشرة في المغرب، حيث عاش نشأته الأولى متنقلاً بين مدارس القادرية والشاذلية والناصرية والحبيبة.

بعد إقامته في فاس سبع سنوات غادر إلى الجزائر ومنها إلى طرابلس الغرب وبنغازي ثم إلى القاهرة ميمماً شطر الأزهر، غير أنه أثار حفيظة العلماء هناك فغادر إلى الحجاز عام 1830 ثم إلى اليمن ثم مكة حيث أنشأ زاويته الأولى في جبل (أبي قبيس) وأتبعها بزوايا أخرى في (الطائف) و(المدينة المنورة) وغيرهما.

عاد إلى مصر في طريقه إلى الجزائر ومر على طرابلس الغرب، لكن خشيته من الفرنسيين جعلته يقرر الإقامة النهائية في ليبيا فأنشأ عام 1843 (الزاوية البيضاء) في (الجبل الأخضر) لكنه قرر بعد مرور فترة من الزمن نقل مركز الدعوة من (الزاوية البيضاء) إلى واحة الجغبوب.

توفي السنوسي عام 1859 وخلفه في زعامة الحركة ابنه المهدي وفي عهده، بلغت السنوسية ذروة نشاطها وانتقل مركزها من الجغبوب إلى الكفرة. رفض المهدي السنوسي التحالف مع

المهدي في السودان، ومساعدة العرابيين في مصر والتفاهم مع الإيطاليين لإيقاف التوسع الفرنسي في تونس، ومعونة السلطان العثماني في حربه مع روسيا القيصرية، وعروض الألمان في إيقاف النفوذ الفرنسي في افريقيا، رغبة منه في الابتعاد عن المنازعات الدولية وتكريس جهوده لنشر الإسلام. غير أن هذه السياسة لم تكن ممكنة في ظل انتشار الاستعمار الأوروبي، لاسيما الفرنسي داخل افريقيا. توفي المهدي عام 1902 وكان للسنوسية حوالي 146 زاوية موزعة بين مصر، الجزائر، ليبيا والسودان.

مبادئ السنوسية: السنوسية حركة إصلاحية سلفية وطريقة صوفية جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني ومحاسن الطرق الصوفية، واتبعت طريقاً وسطاً بين الصوفية الإشراقية والصوفية البرهانية وكان هدفها الأعلى جعل الإنسان مسلماً صالحاً، وتقوم السنوسية على المبادئ التالية:

1- العودة بالإسلام إلى نقائه الأول.

2- اعتبار الكتاب والسنة مصدري الشريعة الإسلامية وهي في هذا متأثرة بآراء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب.

3- فتح باب الاجتهاد في الإسلام واعتبار إغلاق هذا الباب سبباً في تحجر الفكر الإسلامي ودخول البدع إليه.

4- تنقية الدين مما علق به من بدع وضلالات.

5- الإيمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف.

6- حصر الإمامة في قريش.

7- الإيمان بالفكرة المهداوية، فقد لمح المهدي السنوسي

قبل وفاته أن المهدي المنتظر سيظهر قريباً وأن ظهوره سيكون ختام القرن الثالث عشر الهجري.

أما التطبيق العملي فقد مارسته السنوسية من خلال الزوايا التي تعتبر مركزاً للحياة الروحية والزراعية والتجارية والسياسية.

ما هي الزاوية:

تقوم الزاوية على قطعة من الأرض وتتألف من مجموعتين من الأبنية، الأولى مخصصة لسكن شيخ الزاوية وأسرته، والثانية تشمل المسجد والمدرسة والمضافة، ويحيط بالزاوية سور تعلوه الأبراج للدفاع عنها في حالات الهجوم، وللزاوية أراض زراعية وآبار جوفية وصهاريجها. مسؤولها الأول هو شيخها (المقدم) يساعده مجلس يتألف من وكيل الزاوية وشيخ وأعيان القبيلة المرتبطة بها، ينظر مجلس الزاوية في قضايا الأهالي. أما المقدم فهو القيم على الزاوية والمكلف برعاية أمور القبيلة باسم زعيم الحركة السنوسية. إلى جانب المقدم يوجد وكيل الدخل والخرج. ولكل زاوية شيخ للمسجد يعلم أطفال القبيلة ويعقد عقود الزواج ويصلي على الجنائز. أما خطبة الجمعة فيلقيها المقدم بصفته ممثل رئيس النظام.

والزاوية مصدر السلطة في القبيلة والمركز التعليمي والثقافي والاقتصادي للمنطقة، وهي حصن دفاعي مهمته دفع خطر الأعداء وصد هجماته. تنحصر موارد الزاوية السنوسية بالمحاصيل الزراعية من حبوب وتمور ومواش، إضافة إلى الهبات الخيرية والزكاة التي تجبى رسمياً من القبيلة. يحق لمقدم الزاوية أن يحتفظ بعشر المحاصيل للإنفاق على شؤونه الخاصة ويبعث بالفائض إلى المركز الرئيسي للحركة.

أما التنظيم الهرمي للحركة السنوسية فهو كالتالي:

1- شيخ الطريقة أو رئيس النظام.

2- مجلس الخواص وكان في البداية يتألف من أشخاص لا ينتمون إلى الأسرة السنوسية ومهمته مساعدة شيخ الطريقة في تعيين شيوخ الزوايا.

3- شيوخ الزوايا.

4- الإخوان ومهمتهم كسب الأعضاء في الحركة.

الطريقة الصوفية السنوسية: تسعى الصوفية السنوسية إلى تصفية النفس من الأقذار وتوجيهها نحو الحق لبلوغ المعرفة والأسرار بدون تعليم ولا تعلم بل استناداً إلى (اتقوا الله يعلمكم الله)، أما الطريقة البرهانية فكانت تتبع نظاماً يقوم على تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي واقتباس العلوم الدينية. وهدف السنوسية الصوفي هو إقامة الصلة بين الفرد والرسول والاتحاد معه وكان الإخوان يعتقدون بأن السنوسي الكبير متصل بالرسول مباشرة. بذلك ابتعدت السنوسية عن الطرق الصوفية المتطرفة مثل العروسية والعسوية والرفاعية وهي طرق استعملت وخز الوجه وأكل الزجاج والوقوع في الغيبوبة كوسائل للاتصال بالذات الإلهية، وقد خلت حلقات السنوسيين من الموسيقى والحركات الراقصة الايقاعية التي لجأت اليها الطرق الصوفية الأخرى. وقد نجحت الحركة السنوسية في إحراز بعض التقدم:

1- نجحت في إصلاح المجتمع البدوي الليبي فدفعت الأفراد إلى العمل والإنتاج.

2- أقامت سلطة دينية وسياسية تولت الإشراف على الفرد والمجتمع ووجهتها إلى الايمان والعلم والعمل.

3- نشرت الزوايا التي كانت بمثابة مراكز ثقافية هامة.

4- نشرت الاسلام بين القبائل الوثنية في افريقيا الوسطى.

غير أن هذه الحركة فشلت كسابقاتها في إحداث النقلة التاريخية في المجتمع العربي نحو التقدم والعلم أي نحو الحداثة.

رواد الحركة الدينية

جمال الدين الأفغاني: ولد جمال الدين الأفغاني 1839-1897 وقد أحيط نسبه بشيء من الغموض فكان هو يدعي أنه من السادة، وإذا كان هذا أمراً ثابتاً فان ما هو مثار للشك تحدره من أصل أفغاني، ذلك أن خصومه اعتبروه فارسياً. ظهر للمرة الأولى على مسرح الحياة العامة في الهند حيث راح يستزيد من علوم أوروبا الحديثة ثم عاد إلى أفغانستان وحاول أن يلعب دوراً قيادياً في سياستها دون أن يحقق نجاحاً يذكر، فتركها قاصداً استنبول عن طريق مصر حيث تعرف على طالب في الأزهر هو الشيخ محمد عبده ، بقي هناك مدة ثماني سنوات كانت أخصب مراحل حياته، فتدرب على يده عدد من الشبان كان من بينهم فضلاً عن الشيخ محمد عبده سعد زغلول، وكان يستخدم بيته مكاناً لنشر أفكاره حول خطر التدخل الأوروبي والحاجة إلى الوحدة الوطنية، وقد شجع تلامذته في سبيل ذلك على الكتابة وإصدار الصحف، وكان لفترة قصيرة على صلة حميمة بتوفيق ابن الخديوي إسماعيل، غير أن الخديوي توفيق نفاه بعد أن أصبح حاكماً إلى الهند. في الهند قيدت حركته بأمر من السلطة غداة الاحتلال الإنكليزي، فغادرها عام 1884 إلى باريس والتحق به الشيخ محمد عبده فأسسا معاً جمعية سرية، وأصدرا مجلة عربية تدعى "العروة الوثقى".

عرف جمال الدين كرجل مخلص لعقيدته، عنيد متقشف سريع الغضب للشرف والدين، عنيف يستحيل ترويضه، وقد قال عنه أحد الساسة الإنكليز "عبقري بري".

كان الأفغاني يعرف لغات عديدة وكرس الشطر الكبر من حياته دفاعاً عن البلدان الإسلامية ودفاعاً عن حقيقة الدين، وراح ينشر تعاليمه بضرورة فهم الدين فهماً صحيحاً، وقد كان الدافع إلى ذلك أنه عاش في ظروف كانت الدول الأوروبية تمارس سيطرتها وغزوها الاقتصادي والسياسي والعلمي، بحيث غدا مستحيلاً حل أي قضية داخلية دون أخذ المصالح الأوروبية بعين الاعتبار. وكان الأفغاني يعتقد أن الدول الأوروبية لم تكن في تلك الفترة أقوى من الدول الإسلامية، وإذا كانت انتصارات المسلمين قليلة وانهزاماتهم هي القاعدة، فذلك عائد في رأيه إلى انقسام المسلمين وجهلهم وافتقارهم إلى الفضائل العامة، غير أنه لم يذكر شيئاً عن الثورة الصناعية والتقنية مع أن هذه المسألة شكلت أحد همومه الأساسية، وشغله السؤال عن كيفية تعلم الفنون والعلوم الأوروبية، ورأى أن ذلك لا يتم بمجرد التقليد لأن وراءها نظرة فكرية شاملة.

لم يعد الإسلام في نظره مجرد تعاليم لاهوتية أو فقهية، بل غدا إلى جانب ذلك رمزاً لمدنية واضحة الهوية، وقد اعتبر أن الغاية من أعمال الإنسان لا تنحصر في خدمة الله وتعاليمه بل في خلق مدنية إنسانية مزدهرة، ورأى أن الأمة الإسلامية كانت تتمتع في أوج مجدها بالخصائص الضرورية للمدنية المزدهرة، التطور الاجتماعي والتطور الفردي والإيمان بالعقل، وأن هذا لا يمكن تحقيقه في الحاضر عن طريق قطف ثمار العقل، أي العلوم

الأوروبية الحديثة، وعن طريق إعادة توحيد الأمة الإسلامية، وقد رأى الأفغاني إمكانية كبيرة في إزالة الاختلافات الطائفية والحواجز السياسية، فدعا الفرس والأفغان إلى الاتحاد، كما دعا جميع الدول الإسلامية إلى نبذ عناصر التفرقة، وحذر من أن تؤدي الانقسامات السياسية ومصالح العروش إلى القضاء على فكرة الوحدة، وقد انطلق في دعوته هذه من خطأ الاعتقاد الشائع في أوروبا الذي يقول بالتعصب القومي، ونادى بديلاً عنه بالتعصب الديني، على أن لا يكون هذا التعصب أعمى. غير أن ذلك لم يكن يعني إنكاره الروابط القومية، فكان يقر بإمكان قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشري أو على أساس الشريعة الإلهية، ولكن بعد أن يتبدل الدين ويعود المؤمنون إلى الأصول الأولى. كما رأى أن اللغة عنصر جوهري في خلق جماعة مستقرة وأن الجماعة الدينية تزداد قوة وتماسكاً إذا كانت تتحدث لغة مشتركة، وقد وصل إيمانه بأهمية الاعتقاد الديني في بناء المجتمع حد الخوف على المجتمع من الانحلال في ظل غياب الرابطة الدينية، واعتقد أن خلاص الأمة لا يأتي إلا على يد الحكام الصالحين وحدهم، بل إن الإصلاح الحقيقي لا يتم إلا بالرجوع إلى الدين وإلى حقيقة التعاليم الأصيلة.

الأفكار الدينية عند الأفغاني:

أراد جمال الدين هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام ودحض الانتقادات التي وجهها الأوروبيون إليه، وقد دخل من أجل ذلك في سجال مع الفيلسوف الفرنسي "رينان" الذي كان قد ادعى في محاضرة له أن الإسلام والعلم لا يتفقان، ورأى أن الروح

الفلسفية والعلمية كانت معدومة لدى الأتراك، مما أدى إلى اختناق العقل البشري والقضاء على التقدم، وقد تنبأ بزوال الإسلام عند انتشار العلم الأوروبي. وقد رد الأفغاني على أقوال هذا الفيلسوف فوافقه على أن الأديان وإن كانت ضرورية لتحرير الإنسان من بربرية قد تجنح به إلى عدم التساهل لا سيما عندما لم يكن بإمكانه أن يميز بين الخير والشر عن طريق عقله فحسب، فجاء الدين يفتح له آفاق الأمل لكنه اضطر أن يأخذ بإرشادات رؤساء الدين ويأتمر بأوامرهم المفروضة عليه، دون أن يتمكن من تمحيص نفعها أو ضررها، إلا أن الناس تحرروا حسب رأي جمال الدين الأفغاني من القيود المفروضة على عقولهم، وأعادوا إلى الدين نصابه الصحيح كما جرى في حركة إصلاح المسيحية اللوثرية.

لم يكن الإسلام في اعتقاده مادياً كسائر الأديان بل كان هو الدين الصحيح التام الكامل الوحيد، الذي بوسعه تلبية جميع رغبات البشر. وقد حاول الأفغاني أن يثبت أن جوهر الإسلام هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها، الأمر الذي دفع بعض معاصريه إلى الشك بحقيقة إسلامه. كانت نظرة الأفغاني إلى الإسلام فلسفية أكثر منها لاهوتية، ذلك أنه قبل بالتوحيد النهائي بين الفلسفة والنبوة، وهذا ما جعل البعض يصنفه في عداد الصوفيين. وضع جمال الدين مؤلفاً ضخماً بعنوان "الرد على الدهريين" هاجم فيه جميع الذين أتوا بتفسير للكون مفترضين عدم وجود خالق، من "ديمقريطس" إلى "داروين".

الإسلام في نظره إيمان بالتعاليم وإيمان بالعقل. والإسلام وحده بين سائر الأديان يحرر العقل البشري من الأوهام

والخرافات، ويسمح له بإنماء جميع مواهبه ويصل في قوله حد الاعتقاد أن العقل البشري لا يمكن أن يحقق نفسه إلا بالإسلام، وقد أدت هذه النظرة إلى تبني مجموعة من الأفكار منها ضرورة استعمال العقل استعمالاً تاماً في تفسير القرآن بحيث ينبغي أن تفسر الآيات تفسيراً رمزياً (تأويل) حين يتناقض ظاهر النص مع الواقع.

الشيخ محمد عبده:

ولد الشيخ محمد عبده عام 1849 في قرية على ضفاف الدلتا المصرية من عائلة معروفة بالعلم والتقوى، ويقال إن أباه كان من أصل تركي بعيد، أما أمه فكانت من أصل ينتسب إلى أبطال الإسلام الأوائل. عندما بلغ الثالثة عشرة من عمره دخل الجامعة الأحمدية، وكان يعتبر في حينه المركز الثقافي الثاني بعد الأزهر، لكنه نفر من طريقة التدريس المتبعة هناك والقائمة على استظهار الشروح على النصوص القديمة، فهرب مصمماً على الإقلاع عن الدراسة إلا أنه عاد فاستأنفها بناءً على رغبة خاله الشيخ درويش، الذي كان له أثر كبير في حياته قبل اتصاله بالافغاني.

بعد أن أتم دراسته في طنطا قصد الأزهر ومكث يدرس فيه من 1869 حتى 1877، وقد استهواه بشكل خاص شيخ يدرس علم المنطق والفلسفة، كما تعلق بدراسة اللاهوت الصوفي، غير أنه أقلع عن ذلك بنصيحة من خاله ومن جمال الدين الأفغاني الذي كان في زيارة أولى لمصر في حينه.

بعد عودة الأفغاني لمصر 1878 التف حوله مجموعة من الطلاب كان الشيخ محمد عبده أكثرهم حماساً، وتابع عند

الأفغاني الاستماع إلى دروس غير رسمية كان يلقيها في منزله، وأخذ بتشجيع من الأفغاني يدرس الفلسفة وبدأت شهرته ككاتب صحافي يتناول الشؤون الاجتماعية والسياسية. اشتغل بالتدريس فدرس في الأزهر وكان يلقي دروساً خاصة في داره ثم انتقل إلى (دار العلوم) التي أنشئت بموازاة الأزهر لتزويده بالعلوم العصرية.

كان الوعي القومي في السبعينات قد تبلور في مصر وتجلى في الصحافة الدولية. واحتدمت الصراعات حول القضية الوطنية وضرب الإنكليز الإسكندرية بالقنابل، وكان للشيخ محمد عبده دور هام في تلك المرحلة من خلال مقالاته السياسية؛ ولعل ذلك هو الذي حمل الخديوي على نفي الأفغاني وعلى وضع الشيخ محمد عبده فيما يشبه الإقامة الجبرية في قريته حتى عام 1880، حين عينه رئيس الوزراء رياض باشا محرراً في جريدة "الوقائع" المصرية ثم رئيساً لتحريرها. وقد لعب من خلال موقعه دوراً هاماً في توجيه الرأي العام، وأصبح أحد زعماء الجناح المدني للمقاومة الشعبية ضد الإنكليز، ولم يكن موافقاً على آراء العسكريين وأساليبهم كما لم ينظر إلى عرابي نظرة إعجاب.

ألقي القبض عليه بسبب دوره هذا، وأودع السجن لمدة قصيرة، ثم حكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات، فذهب إلى بيروت ثم التحق بالأفغاني في باريس وأصدر معه مجلة "العروة الوثقى". وزار الأردن للبحث في مصير مصر والسودان ثم زار تونس وعاد منها إلى مصر متنكراً، على أمل الالتحاق بالمهدي في السودان، غير أنه عاد إلى بيروت ومكث فيها ثلاث سنوات يمارس التدريس في مدرسة لإحدى الجمعيات الإسلامية.

عام 1888 سمح له الخديوي بالعودة إلى مصر لكنه لم يوكل

إليه مهمة يمكنه التأثير من خلالها على الشبيبة، بل عينه قاضياً في المحاكم الأهلية التي أنشئت عام 1883 بموجب القوانين الوضعية الجديدة واستمر في عمله الرسمي حتى وفاته عام 1905 وفي تلك الفترة عين مفتياً لمصر وتمكن من خلال هذا المركز من القيام ببعض الإصلاحات في المحاكم الدينية وإدارة الأوقاف، كما كان عضواً في المجلس الإداري الذي يشرف على الأزهر.

تعلم محمد عبده في النصف الثاني من حياته قراءة اللغة الفرنسية وطالع الفكر الأوروبي المعاصر على نطاق واسع، وقد انطلق تفكير الإمام محمد عبده، على غرار الأفغاني، من قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي من غير المرور بالتجربة الأوروبية، وقد انطلق في ذلك من الاعتقاد بأن النبي محمد (ص) لم يبعث من أجل الخلاص الفردي فحسب بل من أجل تأسيس مجتمع أفضل، وقد حلل الشيخ محمد عبده في مقالاته المشكلة ونتائجها بشكل واضح، ورأى أن المجتمع الذي يتجاوز الحدود المرسومة في شرائعه محكوم بالانهيار، غير أنه رأى أيضاً أن الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمة، وأنها ينبغي أن توافق مقاييس البلد المطبقة فيه وإلا عجزت عن القيام بمهمتها، كما رأى أن تجربة محمد علي باشا في مصر المتمثلة بتقليد التجربة الأوروبية سياسياً واقتصادياً وثقافياً أمر لا يمكن تطبيقه، وذلك رغم إعجابه الشديد بالمؤسسات والقوانين الحديثة، والسبب في ذلك حسب رأيه أن القوانين المزروعة في غير أرضها (المستوردة) لا تؤتي ثمارها.

لاحظ الشيخ محمد عبده وجود نوعين من المدارس في مصر، المدارس الدينية القديمة وعلى رأسها الأزهر، والمدارس

العصرية ذات الطابع الأوروبي. أما المدارس الأولى فكان يسودها الجمود والتقليد الأعمى، في حين كانت الإرساليات تجتذب الطلاب إلى دين أساتذتهم. يبقى أن مدارس الدولة قد حوت عيوب النوعين معاً.

ورأى أن انقسام المؤسسات التربوية هو تعبير عن انقسام العقليات، لاسيما بعد أن غزت أفكار التنوير الفرنسية مصر وأصبحت مألوفة لدى الأجيال الجديدة، فكان ذلك في نظر الشيخ بمثابة تهديد لأسس المجتمع الخلقية، ورأى أن وضع هذه العلوم، التي وصفها بالأسلحة الهدامة، في أيدي من لا يفهمها هو أشد خطراً من عدم وضعها على الإطلاق.

كان هدف محمد عبده في جميع أعماله وكتاباته سد الثغرة القائمة في المجتمع، وقد رسم في سبيل ذلك طريقاً واحدة هي عدم الرجوع إلى الماضي والاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وقد جهد محمد عبده ليبين أن الإسلام ينطوي على بذور العقلانية الأوروبية والعلم الاجتماعي والقوانين الوضعية. فلاحظ أن من الممكن تحرير الفكر من قيد التقليد والرجوع في فهم الدين إلى الينابيع الأولى، وعمل على إصلاح أساليب اللغة العربية من أجل دراسة القرآن دراسة صحيحة.

من مبادئه أنه نادى بضرورة التمييز بين حق السلطة وحقوق الشعب فإذا كانت الأولى تطالب بالطاعة فان مصالح الناس تحتاج إلى تطبيق العدالة الاجتماعية.

إلا أن الشيخ عرف بانتقائية في الإجابة على الأسئلة الصعبة، وقد اتهم بأنه لم يجابه قضية خلق القرآن وهي قضية أساسية في علم الكلام الإسلامي، كما أن بعض القضايا التي تناولها تخص

الفكر الإسلامي مثلما تخص الاهتمامات الأوروبية في القرن التاسع عشر، لاسيما مسألة العلاقة بين العلم والدين، وهذا ما جعله متأثراً من جهة بمبادئ الإسلام ومن جهة أخرى بالعلوم الوضعية والعلوم الطبيعية التي حاول الأوروبيون تطبيقها على الإنسان. لذلك بدا الشيخ عبده موزعاً بين معتقداته الدينية ومتطلبات العقل والعلم الحديثين. من هنا راح الشيخ محمد عبده يحاول إمكانية التوفيق بين الإسلام والفكر الحديث، وأن يبين كيفية تحقيق ذلك من خلال مناقشات اشترك فيها حول هذا الموضوع مع بعض المستشرقين، وبشكل خاص مع المفكر اللبناني فرح أنطون، وتابع في هذه المناقشات نهجه في التوحيد بين بعض المفاهيم التقليدية الإسلامية وبين الأفكار السائدة في أوروبا؛ وعلى هذا النهج رأى أن (الشورى) هي الديمقراطية البرلمانية في أوروبا،وأن الإجماع عند المسلمين ليس إلا ما يسميه الغرب بالرأي العام، وقد أخذ عليه بعض النقاد المحافظين الإفراط في عملية التوفيق هذه، معتبرين أن التخلي عن التفسير التقليدي للقرآن وفتح باب الاجتهاد الشخصي يجعلان من المستحيل التمييز بين ما يوافق الإسلام وما يخالفه.

والحقيقة أن الشيخ محمد عبده كان ينوي إقامة جدار ضد العلمانية غير أن بعض النقاد يرى في أفكاره جسراً عبرت عليه العلمانية إذ ليس من المصادفة في رأيهم أن تستخدم معتقداته في سبيل إقامة العلمانية الكاملة.

يقوم دفاع محمد عبده عن الإسلام على أساس التمييز بين ما هو جوهري في الدين وما هو غير جوهري. فالجوهري ثابت لا يجوز تغييره أما غير الجوهري فيمكن تغييره بلا حرج. وكان يعتقد

أن للإسلام الحقيقي جهازاً عقائدياً بسيطاً ينظم مسائل الحياة البشرية. ورأى أن العقل والوحي ضروريان معاً لاكتشاف أسس هذا الجهاز العقائدي، وإذا ما عجز العقل عن القيام بهذه المهمة يحتاج الناس إلى معونة إلهية، وقد تجسدت هذه المعونة بالدور الذي قام به النبي (ص).

إلا أن الشيخ عبده اختزل دور العقل في إثبات وجود الأنبياء وفي البرهان على صحة الرسالة النبوية، وعند هذا الحد ينبغي على العقل أن يتوقف فيقبل ما جاء في الرسالة الإلهية بلا تردد، ويتقيد بما جاء في الأحاديث المثبتة، وإذا ظهرت أمور لم يكن القرآن قد أشار إليها ولا تناولها الحديث فعلى العقل في مثل هذه الحالات أن يقوم بدور المفسر؛ وهكذا يصبح الاجتهاد الفردي ضرورة جوهرية لاكتشاف الحقيقة. فالمجتمع الإسلامي الأمثل في نظر محمد عبده ليس هو الذي يتقيد بالشريعة فحسب، بل الذي يعتمد على العقل أيضاً، فالمسلم الحقيقي هو الذي يستعمل عقله في شؤون العالم والدين. والمجتمع الأمثل هذا لم يتحقق في رأيه إلا مرة واحدة في عهد الإسلام الذهبي، غير أن الحكام أفسدوا الإسلام فانتشرت الفوضى الفكرية بين المسلمين، مما يجعل من الواجب في رأيه إعادة تأويل الشريعة وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة، وذلك على أساس مبدأين اثنين:

الأول: هو المصلحة وقد أقره المذهب المالكي.

الثاني: هو مذهب التلفيق الذي يجيز الاستعانة بأفكار من مختلف المذاهب وبأحكام يطلقها الفقهاء والمسلمون.

في نقاش القضايا السياسية كانت تتجاذب الشيخ عبده نزعتان:

الأولى: تقوم على فكرة الوحدة السياسية القومية بالمعنى الحديث.

الثانية: فكرة الوحدة الإسلامية. وعلى طريقته حاول أن يوفق بين الاثنتين في مهمة مستحيلة لأن الحركة القومية النامية في أوروبا كانت قد قامت على أسس مغايرة تماماً لتلك التي ينادي بها الشيخ محمد عبده، غير أن محاولة التوفيق هذه كان يتجاذبها انتماء عبده الديني إلى الإسلام والقومي إلى مصر، فكان يعتبر أن التاريخ والمصالح المشتركة بين الذين يعيشون في البلد الواحد تخلق رابطة عميقة فيما بينهم بالرغم من اختلاف الأديان، وقد أثر شعوره هذا بأهمية الوحدة في نظرته إلى الإصلاح الإسلامي، ورأى أن أقوى أنواع الوحدة هو وحدة الذين ينتمون إلى البلد الواحد، أي إلى المكان الذين يعيشون فيه ويجدون مجالاً لممارسة حقوقهم وواجباتهم العامة.

الشيخ رشيد رضا:

ولد رشيد رضا في قرية قرب طرابلس من عائلة قروية ذات مكانة علمية وبدأ دراسته في الكتاب واستفاد من العلوم الحديثة وتعلم الفرنسية إضافة إلى اللغة والفقه، تعرف إلى أفكار الأفغاني ومحمد عبده واطلع على مجلة العروة الوثقى، والتقى بالشيخ محمد عبده خلال زيارته الأخيرة لطرابلس، كما راودته فكرة الذهاب إلى استنبول للالتحاق بالأفغاني، لكن ذلك لم يتحقق. وبعد فترة اصبح تأثير محمد عبده أقوى بعد أن غدا تلميذاً له وشارحاً لأفكاره. غادر سوريا إلى القاهرة عام 1897 وأصدر مجلة "المنار" في العام التالي مباشرة، واستمر على إصدارها

بانتظام شبه كامل حتى وفاته عام 1935، وبقيت المنار منذ تأسيسها منبراً لدعوته الإصلاحية وفقاً للمبادئ التي وضعها الشيخ محمد عبده، مع بعض التعديلات التي أدخلها عليها الشيخ رشيد رضا.

لعب رشيد رضا دوراً مهماً وكبيراً في كفاح سوريا السياسي وإن كان قد عاش على هامش الحياة السياسية المصرية، أو على الأقل في دائرة التأثير الثانوي فيه. قبل الحرب الأولى انتسب إلى حزب اللامركزية، انتخب عام 1920 رئيساً للمؤتمر السوري، عام 1921 عضواً في الوفد السوري الفلسطيني إلى جنيف وفي اللجنة السياسية في القاهرة غداة الثورة السورية عام 1925. غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية لعمله الأساسي كقيم على أفكار محمد عبده. نظرته إلى الإسلام تكاد تكون بالإجمال نظرة الأفغاني وعبده فهو يبدأ من طرح ذات السؤال (لماذا البلدان الإسلامية متخلفة في كل ناحية من نواحي التمدن؟) ويجيب عليه بالاستناد إلى العلاقة الجوهرية بين الحقيقة الدينية والازدهار الدنيوي قائلاً: إنَّ تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها إذا فهمت على حقيقتها وطبقت بكاملها، أن تؤدي إلى الفلاح لا في الآخرة فحسب بل في هذه الدنيا أيضاً، ونعني بالفلاح القوة والهيبة والتمدن والسعادة أما إذا لم تفهم على حقيقتها أو لم تطبق فإنها تفضي إلى الضعف والفساد والبربرية وهذا ينطبق على الأفراد وعلى الجماعات.

لاحظ الشيخ رضا أن المسلمين متخلفون في مضمار العلم والتقدم أكثر من غير المسلمين وليس من الضروري لإثبات ذلك، حسب رأيه، إجراء المقابلة بين مسلمي الشرق ومسيحيي الغرب، بل تكفي المقابلة بين المسلمين والمسيحيين في الشرق. ومرد ذلك

برأيه أيضاً إلى أن المسلمين قد فرطوا بحقيقة دينهم بتشجيع من الحكام والسياسيين الفاسدين، ذلك أن الإسلام يقوم على التوحيد والشورى وقد حاول المستبدون من الحكام حمل المسلمين على تناسي الشورى، من خلال مساومة أجازوا فيها التخلي عن التوحيد.

رأى الشيخ رشيد رضا إمكانية المصالحة بين الإسلام والمدنية الحديثة انطلاقاً مما أسماه الجهد الإيجابي الذي هو جوهر الإسلام وهذا هو برأيه معنى كلمة الجهاد في مفهومها العام؛ فالأوروبيون نشيطون وناجحون لأنهم تخلوا عن دينهم اللادنيوي واستعاضوا عنه برباط الوطنية. أما المسلمون فهم يتمتعون بالإضافة إلى السعي والجهاد باعتناقهم مبدأ لا يربط فيما بينهم على أساس الإيمان فحسب، بل على أساس الحياة الجماعية المشتركة بكل معنى الكلمة، مستنداً في ذلك إلى تاريخ الخلافة الطويل وانتشار ثقافة مشتركة وقرون من الاحتكاك والزواج المختلط، مما كون أمة واحدة تجمعها وحدة الدين والشريعة والمساواة وتبادل الحقوق والواجبات، كما تجمعها روابط طبيعية بالأخص رابطة الأمة. ينطلق الشيخ رشيد رضا في كلامه عن الوحدة من ضرورة الاتفاق على الحقيقة، أي حقيقة الدين لأن امتلاك الحقيقة برأيه هو الأساس الثالث والثابت من أسس الإسلام. والإسلام الحقيقي هو ما أعلنه النبي (ص) وإسلام السلف الصالح، أي إسلام الجيل الأول الذي عرف النبي (ص) وأن الإجماع الوحيد المقبول هو إجماع ذلك الجيل. هنا يبتعد الشيخ رشيد رضا عن سلفيه الأفغاني وعبده، فحين كان يتحدث عن السلف الصالح كان يعني إجمالاً واضعي التقليد الأساسي في

الفكر الإسلامي من عهد النبي عليه الصلاة والسلام حتى الغزالي، لذلك يعتبر الشيخ رضا أكثر تعلقاً بالنزعة السنية خلافاً لما كان عليه الافغاني وعبده، ولهذا السبب كان يتهم بالتسرع في إطلاق الأحكام، وبالانحياز لفريق ضد الآخر، حين تظهر في علاقات المسلمين بعض أعراض الانقسام، وقد دخل بسبب ذلك في نزاعات مع بعض الشيعة، وهو ما تفاداه الآخران. فسر رشيد رضا المذهب السني تفسيراً حنبلياً متزمتاً استناداً إلى أفكار كانت يوم ذاك سائدة في سوريا لا في مصر.

هذا العطف على الحنبلية حمله فيما بعد على تأييد انبعاث الوهابية في أواسط الجزيرة العربية بقيادة عبد العزيز بن سعود، الذي كان في رأيه أفضل من حافظ على المبادئ الجوهرية للسنة وأفضل من دافع عنها بعد الخلفاء الأربعة الأولين، وانطلاقاً من الحنبلية أيضاً وقف رشيد رضا موقفاً جازماً من الأفكار الصوفية وطريقة ممارستها، مميزاً بين التصوف الصحيح والتصوف المزيف؛ فقد اعتقد أن التصوف ينطوي على أخطار روحية ذلك أن الإغراق في الاستسلام لإرادة الشيخ (الصوفي) يصبح حاجزاً بين النفس والله.

وميّز الشيخ رشيد رضا ما هو جوهري في الإسلام وما هو عرضي، وأقر بالفارق بين ما ينص عليه القرآن والحديث وبين تلك العادات والتقاليد التي نشأت وتراكمت حولهما، وبالفارق بين أفعال العبادة والأفعال التي تتصل بالناس.

كان رشيد رضا يرى أن الجمود والتقليد شران بحد ذاتهما ويعتبر أن خطرهما قد تفاقم بعد أن جابهت البلدان الإسلامية مدنية جديدة، مما جعل الحاجة ماسة لقوانين جديدة، وأصبح

بالتالي لا بد من تغيير الشرائع، على ألا يقتصر ذلك على تعديل المذاهب الأربعة القائمة، بل ينبغي أن يتعداه إلى إنشاء مذهب موحد جديد. غير أن هذه الدعوة التي تحمل في ظاهرها رغبة في التجديد تنطوي على خطر أكبر وهو إلغاء التعددية والاجتهاد.

ميز رشيد رضا بين المرتد الذي يثور ضد الإسلام والمرتد الذي يترك الإسلام بهدوء وقال بوجوب قتل الأول، كما أقر بوجوب الجهاد ضد غير المسلمين كما رأى أنه يحق للمرأة المسلمة أن تشترك في حياة الإسلام الجماعية كما فعلت طيلة الأيام العظمى في التاريخ الإسلامي، لكنه كان يؤمن بلا مساواة فعلية بفعل تفوق الرجل على المرأة حسب رأيه في القوة والذكاء والقدرة على العلم وعلى الاضطلاع بكل ظروف العمل، كما اعتبر أن تعدد الزوجات جائز دوماً وأن الرق لا يتنافى مع العدل، لأنه يقي النساء من الضرر ويمنحهن جميعاً فرصة إنجاب الاولاد.

لم يكن رشيد رضا يعترض على وجود الامبراطورية الإسلامية، بل كان يراها ضرورية للعرب وللمسلمين، وكان يقاوم الفكرة الناشئة يومذاك والرامية إلى استبدال الخلافة العثمانية بخلافة جديدة.

الفكر التنويري العربي

مقدمة :

ظهر في عصر النهضة عدد كبير من المتنورين، الذين تأثروا بالحضارة الرأسمالية إثر احتكاكهم بالغرب، كان الطهطاوي من أوائلهم، وظهر بعده رواد لعبوا دوراً هاماً في عملية التجديد الثقافي، ولا يتسع المجال لتعدادهم ولا للحديث عنهم. وسنكتفي بالإشارة إلى نماذج قليلة منهم.

علي عبد الرازق:

كان الشيخ علي عبد الرازق أول من روج لأفكار جديدة في تفسير المفاهيم الإسلامية في كتاب له تحت عنوان "الإسلام وأصول الحكم" وكان يرد في ذلك على تيار ديني متشدد مثله عدد من المفكرين وعلماء الدين. وقد تميز هذا التيار بتعصب للإسلام والمسلمين ضد كل مصادر المدنية الأخرى، فيقول كما يعتقد بأن المنهج الإسلامي هو الأساس الذي قامت عليه النظرة التجريبية الحديثة، وأن الجذور التاريخية للحضارة الحديثة تمتد إلى منهج علمي وضعه المسلمون وأفسده الغربيون.

وقد تناول علي عبد الرازق بعض الأفكار المتعلقة بالخلافة

وانطلق في كلامه إلى فصل الجانب الروحي عن الجانب الزمني في الإسلام، فرفع من شأن الأول ونزهه عن شروط الصيرورة والتحول، لأنه متصل بحقيقة إلهية أزلية ثابتة، بينما يتصل الجانب الزمني الثاني من الإسلام بالرؤية البشرية لمجتمع صالح تتغير فيه الأحكام بتغير الزمان؛ من أهم دعاة هذا التفسير خالد محمد خالد الذي خطى خطوات جريئة في اتجاه الفصل الحاسم بين الروحي والزمني والقول بوحدة الأديان السماوية، مما يسحب الذرائع من أيدي المتعصبين المتشددين ويفتح المجال واسعاً أمام توافق وتعايش بين الديانات المختلفة. لهذا السبب يعتبر علي عبد الرازق وأتباعه من بعده ممثلين نزعة إنسانية في الفكر العربي.

كما دافع عن أفكاره وطورها عدد آخر من المفكرين مما وسع دائرة السجال حول هذا الموضوع فكان عباس محمود العقاد واحداً من المساجلين الكبار وقد تناول في مؤلفاته العديدة مثل عبقرية محمد، الله، الفلسفة القرآنية، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طائفة من أخطر المسائل التي تواجه المفكر المعاصر، وقد دافع عن الإسلام وانتصر له في مواجهة من أسماهم بالسفهاء، وحاول أن يبرهن مثلاً على أن النبي محمد (ص) عظيم في ميزان الدين وميزان العلم وميزان الطبائع البشرية، ورأى أن الدعوة الإسلامية تمتاز على سواها بشمولها وسعة عقائدها وشعائرها، كما قارن بين العقيدة الإلهية في الإسلام وسائر الديانات الوحدانية. نادى بثنائية الدين والدنيا بالإسلام عدد من المفكرين، ومن أولى الردود على دعاة الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي "الدكتور محمد البهي" في كتاب "الفكر

الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" وقد نشر عام 1957 وأعيد طبعه مرات عدة، وفيه ينسب الدكتور "البهي" أفكار الثنائية الدينية إلى تأثير الحضارة الغربية عامة وتأثير المسيحية على وجه الخصوص، واعتبر أن دعاة الفصل بين الجانبين الديني والدنيوي انما يشوهون الإسلام ويسقطون باسم الروحانية المنحطة أحد مقوماته الجوهرية ويحرّفون الآيات القرآنية والأحاديث مسترشدين في كل ذلك بالمستشرقين.

ومن ناحية أخرى أقدم المفكرون العرب على البحث في ميدان العلوم الحديثة والفلسفة، ومن أقدم المحاولات في هذا المجال تلك التي قام بها "يوسف كرم" في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية" الذي أتبعه بكتابين آخرين عن الفلسفة الأوروبية في العصر الحديث وعن الفلسفة الحديثة.

وقد تابع مفكرون آخرون هذا الميدان العلمي فظهر عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وأحمد لطفي السيد ولم يقتصر عمل هؤلاء على الكتابة بل بادروا إلى نقل التراث الفلسفي الغربي إلى العربية فترجمت نصوص لأرسطو وأفلاطون وأخرى لفلاسفة غربيين "هيغل" و"نيتشيه".

محور النقاش الذي كان يدور بين هؤلاء الفلاسفة والمفكرين هو كيفية نهوض العرب من فترة الظلام الطويلة، والمنهج الواجب اتباعه في سبيل ذلك، وقد احتل موضوع العقيدة الإسلامية وقدرتها على الاطلاع بهذه المهمة حيزاً أساسياً في السجال.

الطهطاوي:

انطلق رفاعة رافع الطهطاوي من السؤال ذاته قائلاً: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن

يتخلوا عن دينهم؟ وقد كان في إجابته متأثراً شديد التأثر بالأفكار الغربية.

كان الطهطاوي ينتمي إلى عائلة توارثت العلوم الدينية ثم طورتها في جامعة الأزهر، لقد تأثر أيضاً بالشيخ حسن العطار أحد كبار العلماء في ذلك العصر، الذين كانوا قد زاروا معهد بونابرت المصري وتعرفوا فيه إلى شيء من علوم أوروبا. وكان الطهطاوي يقول بأن الإنسان يحقق نفسه كعضو في المجتمع، وبأن المجتمع الصالح هو المجتمع العادل، وبأن غاية الحكم هي مصلحة المحكومين وبأن على الشعب أن يشترك في عملية الحكم. ومن الواضح أن هذه الأفكار مستلهمة من الأجواء السياسية الغربية، ذلك أن الشيخ الطهطاوي كان قد سافر إلى فرنسا مع أول بعثة مصرية للتخصص، وعمل بعد عودته في حقل الترجمة وفي تعليم اللغات الأجنبية كما عمل في الصحافة وأشرف على معهد للترجمة، فنقل إلى العربية عدداً من العلوم والأبحاث في مجالات الجغرافية والتاريخ والعلم العسكري، كما اختار كتابات مونتيسكو دليلاً وملهماً، ولعب دوراً كبيراً في الحياة السياسية المصرية حتى وفاة محمد علي باشا حيث اهتز موقعه وراحت تتجاذبه اتجاهات الحكم وأفكاره المتباينة فنفي ثم سمح له بالعودة.

لم تكن فكرته عن الحكم شبيهه بأفكار الليبراليين في القرن التاسع عشر، بل كانت فكرة إسلامية تقول بأن للحاكم سلطة تنفيذية مطاعة لا يحد منها إلا احترامه الشريعة وحراس الشريعة. كما قبل الطهطاوي سلطة الحاكم وألح على ضرورة وجود قواعد خلقية واستعان في سبيل ذلك بأفكار مونتسيكو حول السلطات

الثلاث، ويستنتج الطهطاوي من واجب العلماء في تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة أن عليهم التعرف إلى العلوم التي وضعها العقل البشري، كما اعتبر أن الثروة الوطنية أنما هي إنتاج الفضيلة، ورأى أن التعليم ينبغي أن يتصل بطبيعة المجتمع ومشاكله، وقال بضرورة تعميم التعليم الابتدائي وبتعليم البنات كالصبيان على قدم المساواة.

طه حسين:

ولد طه حسين في عام 1889 من عائلة فقيرة، فقد بصره في سن مبكرة، تربى بادئ الأمر في كتاب إسلامي ثم أمّ الأزهر في سن الثالثة عشرة، فلم يعجبه الأزهر كثيراً لكنه تعرف فيه على أفكار محمد عبده وأستمع إلى محاضراته، تعلم الفرنسية وأستمع إلى محاضرات في الجامعة المصرية، ثم ذهب إلى فرنسا عام 1915 ومكث فيها أربع سنوات كانت له، كما كانت للطهطاوي، عاملاً حاسماً في توجيه تفكيره.

بعد عودته إلى مصر كان له تأثير كبير على امتداد ثلاثين عاماً في الحياة الأدبية والتدريسية في مصر كأستاذ وعميد في جامعتي القاهرة والإسكندرية، ثم كموظف في وزارة التربية وأخيراً كوزير للتربية في حكومة الوفد الأخيرة 1950-1952، وقد مر خلال هذه المرحلة النشيطة في أزمتين حادتين وقعت الأولى في عام 1926 عندما أحدث كتابه في "الشعر الجاهلي" ضجة حملته على تعديله؛ فقد طبق في هذا الكتاب أساليب النقد الحديث السائدة في أيامه، وبيّن الأسباب التي تحمل على الشك في جاهلية الشعر الجاهلي، مما أثار معارضة شديدة لأن تطبيق هذا المنهج النقدي على النصوص الدينية قد يلقي الشك على أصالتها.

أما الأزمة الثانية فقد وقعت عام 1932 عندما أقالته حكومة صدقي باشا من منصبه في عمادة كلية الآداب.

أهم مؤلفاته: هو "مستقبل الثقافة في مصر" الصادر عام 1938 وهو يتضمن منهج تفكيره الاجتماعي. يرى طه حسين أن أوروبا الحديثة سجلت لنفسها أعلى مرحلة بلغها التطور البشري وكانت الحضارة الغربية الإنسانية والديمقراطية من أهم المعالم التي توقف طه حسين عندها، معتقداً أن مصر ينبغي أن تصبح جزءاً من العالم الحديث، منطلقاً في ذلك من الاعتقاد بأن سبب تخلف مصر وسائر بلدان شرق البحر المتوسط هو السيطرة العثمانية. ويرى طه حسين أن الدين مهما بلغت أهميته العاطفية لا يستطيع أن يوجه الحياة السياسية، ففكرة الأمة في نظره يجب أن تقوم على مفاهيم غير المفاهيم الدينية، وبإمكاننا أن نتبين بوضوح آراء طه حسين في كتبه العديدة مثل: "على هامش السيرة" أو "الوعد الحق" وفيها يرى أن الدين إنما وجد لبعث الطمأنينة في النفوس، وأن عقول الناس تتغير من زمن إلى زمن مما يوجب تغيير وسائل التعبير عن الرموز الذهنية المجردة، كما أنطلق طه حسين من أهمية المدرسة في بناء المواطن فبذل عناية كبيرة في موضوع التربية بوضع البرامج الإصلاحية لها؛ ومن المعروف أنه كان وراء إلزامية التعليم الابتدائي وتعميمه، وتمكن من وضع أفكاره موضع التنفيذ فكان له فضل في تأسيس جامعة الإسكندرية التي كان هو أول عميد لها.

تبنى طه حسين منهج الشك الديكارتي الذي يقوم على جملة من المبادئ منها: الإيمان بسبيلين للمعرفة أحدهما حدسي والآخر استدلالي، وايمانه بضرورة التحليل، أي تجزئة المسائل الكبرى

إلى مسائل أصغر فأصغر، وإيمانه بضرورة الشك كسبيل إلى اليقين وقد كان هذا المنهج هو السائد في أوروبا في بدايات هذا القرن.

فرح أنطون:

إلى جانب الفكر الديني وتياراته المتعددة والتيار العلمي الحديث برز تيار فكري آخر ينادي بالعلمانية ووضع الأسس الأولى للفكر الاشتراكي في مصر. أهم ممثلي هذا التيار شبلي شميل وفرح أنطون اللبنانيان اللذان تأثرا إلى حد كبير بالأفكار التي انتشرت في أوروبا حول فصل الدين عن الدولة وحول دور العقل في الوصول إلى الحقيقة وضرورة توزيع الثروة الوطنية على أساس اشتراكي. قبلهما برز عدد أخر من المفكرين معظمهم لبنانيو الأصل من بينهم أحمد فارس الشدياق وسليمان البستاني وجرجي زيدان وبطرس البستاني ويعقوب صروف وفارس نمر وقد تولوا جميعاً رفع راية الحضارة الغربية والعمل على نقل البلدان العربية من حالة التخلف إلى مصاف البلدان الغربية. كان الشّميّل قد جهر بعقيدته المتأثرة بفرضيات "دارون" الحذرة القائلة بأن جميع الأشياء تتكون من المادة بحركة عفوية وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد، وأن الأشكال تكون في كل مرحلة أكثر تعقيداً من المرحلة السابقة، وأن كل مرحلة تنبثق عن المرحلة السابقة بفضل قوى ملازمة للمادة وأن الإنسان هو قمة التطور وقمة المراحل فهو الكائن الأول القادر على السيطرة على هذا التطور، وهو ما زال يسعى لبلوغ كماله الذاتي وقد أبدى تأييده لنظريات دارون في احتفال عام سنة 1888.

أما فرح انطون فقد دخل في سجال جاد مع ابن رشد. ويقول أنطون في سبب اختياره لهذا الفليسوف العربي أنه يحاول

تقريب الأبعاد بين عناصر الشك وغسل القلوب وجمع الكلمة. فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة وهو يقضي أن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده. فقد توقف فرح أنطون عند أهم ما يميز فلسفة ابن رشد، فهي فلسفة أرسطية تؤمن بغلبة العقل أو على الأقل بدوره الكبير في الوصول إلى الحقيقة، والإيمان بالعقل يقع في مواجهة الإيمان بالنص، وهو ما تبناه التيار الديني في مواجهة فرح أنطون. كما قال فرح أنطون بتساوي الأديان من حيث الجوهر مما يجعل ممكنا توحيد هموم المسلمين والمسيحيين في مواجهة ما يعترضهم من مشاكل وصعوبات. وقد وقف في مواجهة هذه الفكرة رأي آخر يقول بالتمييز اللاهوتي الفقهي بين الديانتين، كما نادى فرح أنطون بالعلمانية وهي تقوم على فصل الدين عن الدولة[1] وهو ما لم يقبل به التيار الديني.

---

(1) والصحيح فصل سلطة الدولة عن سلطة رجال الدين.

وثيقة
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(*)

في العاشر من ديسمبر (كانون الأول) 1948 أقرّت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الديباجة

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية، وبحقوقهم المتساوية الثابتة، هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولما كان تناسي حقوق الإنسان، وازدراؤها، قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة، ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكّدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية، وحزمت أمرها على أن تدفع

(*) وهو نسخة مطورة عن شرعة حقوق الإنسان المعلنة بعد الثورتين الفرنسية والأميركية في القرن الثامن عشر.

بالرقي الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها. ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد.

فان الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه الشعوب والأمم كافة حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطّردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعّالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها.

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة الثانية: لكل إنسان حق التمتع بالحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان كافة، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء.

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي اليها

الفرد سواءً أكان هذا البلد (او تلك البقعة) مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة الثالثة: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة الرابعة: لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

المادة الخامسة: لا يعرّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطّة بالكرامة.

المادة السادسة: لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية.

المادة السابعة: كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة، كما أن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخلّ بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

المادة الثامنة: لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية ولإنصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

المادة التاسعة: لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً.

المادة العاشرة: لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه.

المادة الحادية عشرة:

(1) كل شخص متّهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانونياً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

(2) لا يدان أي شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة اشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المادة الثانية عشرة: لا يعرّض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المادة الثالثة عشرة:

(1) لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

(2) يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.

المادة الرابعة عشرة:

(1) لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء اليها هربا من الاضطهاد.

(2) لا ينتفع بهذا الحق من تقدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة الخامسة عشرة:

(1) لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

(2) لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقه في تغييرها.

المادة السادسة عشرة:

(1) للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

(2) لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملاً لا إكراه فيه.

(3) الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة السابعة عشرة:

(1) لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

(2) لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

المادة الثامنة عشرة: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة.

المادة التاسعة عشرة: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيّد بالحدود الجغرافية.

المادة العشرون:

(1) لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

(2) لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة الحادية والعشرون:

(1) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

(2) لكل شخص الحق نفسه الذي لغيره في تقلّد الوظائف العامة في البلاد.

(3) أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المادة الثانية والعشرون:

(1) لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته.

المادة الثالثة والعشرون:

(1) لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة.

(2) لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساو مع العمل الذي يقوم به.

(3) لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

(4) لكل شخص الحق في أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادة الرابعة والعشرون: لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

المادة الخامسة والعشرون:

(1) لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمّل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

(2) للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم الأطفال كلهم بالحماية الاجتماعية نفسها سواءً أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم بطريقة غير شرعية.

المادة السادسة والعشرون:

(1) لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان. وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

(2) يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان انماءً كاملاً، والى تعزيز احترام الإنسان والحريات والإرادة وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات

العنصرية أو الدينية، والى زيادة مجهود الإعلان المتحدة لحفظ السلام.

(3) للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة السابعة والعشرون:

(1) لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافية وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

(2) لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة الثامنة والعشرون: لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات والنصوص عليها في هذا الإعلان تحققاً تاماً.

المادة التاسعة والعشرون:

(1) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً.

(2) يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق غيره وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

(3) لا يصحّ بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة الثلاثون: ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أن يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

وجهة نظر

المجتمع المدني وملابساته الدينية(*)

مصطلح "الدولة المدنية" وكل مشتقاته: المدني، مؤسسات المجتمع المدني، الهيئات المدنية، الخ هي بنت زمان ومكان. وهو ككل المصطلحات الحديثة ومشتقاتها ضحية إشكالية العلاقة بالحضارة الرأسمالية بكل نسخها وصيغها منذ قيامها حتى الآن. غير أن الثابت من الدلالة اللغوية أن جذره مرتبط بالمدينة، مما يعني أن نقيضه هو ما ينتجه نقيض المدينة أي الريف.

ثنائية الريف -المدينة، البداوة- الحضر (ابن خلدون) تضيء جانباً من المصطلح؛ أما الجوانب الأخرى فهي بحاجة إلى ثنائيات أخرى طرفها الثابت دوماً هو المدينة. ولقد استخدم مفهوم "المدني"، مقروناً بالدولة أو المجتمع أو المؤسسة، في مقابل "العسكري" أو "الديني" مقرونين، هما أيضاً بالدولة والمجتمع والمؤسسة. واستناداً إلى ذلك تصبح الدولة المدنية نقيض ثلاثة أشكال من الدول: الريفية - البدوية، العسكرية والدينية.

من أجل تحديد دقيق لدلالة "المدني" في هذه المصطلحات، من المفيد أن نكشف عما هو مشترك في المصطلحات النقيضة، التي تحيل إلى حقول دلالية مختلفة. فما هو هذا المشترك؟

الريفي - البدوي مصطلح ينفتح على صيغة اقتصادية اجتماعية سادت ما قبل الرأسمالية. ولئن تنوعت تجلياتها ومؤسساتها تبعاً

(*) نص مقتبس من كتاب: الأصوليات، محمد علي مقلد، دار الفارابي، بيروت، ص ص 15-20.

لخصوصيات كل مجتمع، أو تعدّدت أشكالها تبعاً لمراحل التطور التي مرت بها، أي الصيغة، فقد اعتمدت في صورة أساسية على دور للجماعة في عملية الانتاج الاقتصادي: العائلة، القبيلة، العشيرة، وترتب على ذلك اعتماد سلم من القيم الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والسياسية والفنية، الخ ومن الخصائص الأساسية في هذا السلم أن ميزان التناقض بين الفرد والجماعة كان على الدوام، راجحاً لصالح الجماعة، وعلى حساب الفرد. فالفرد مدين في حياته المادية والمعنوية للجماعة، الجماعة التي يحسم انتماءه اليها من المهد إلى اللحد ولادته من رحمها؛ انه الانتماء الطبيعي الذي لا يختاره الفرد بارادته.

"الدولة العسكرية" مصطلح سياسي أولاً، وهو حديث نسبياً، قياساً على مصطلح الدولة - القبيلة. لكنهما يشتركان في جذر يحيل إلى رضوخ الفرد لإرادة، غير إرادته، أي إلى انتقاص من حريته الشخصية في طرق العيش والتفكير.

أما مصطلح "الدولة الدينية" فهو أكثر تعقيداً من الأولين، لأنه فضلاً عن كونه ذا بعد سياسي، ينطوي على بعد أساسي آخر هو الإيديولوجيا، كما أنه متلبس بكل تعقيدات العلاقة بين المثل العليا الدينية وبين تجسيداتها البشرية. وإذا كان الفرد في الأديان السماوية محظياً بنعمة الحرية حسبما تصرح به النصوص، غير أن هذه الحرية محدودة بسقف المشيئة الإلهية التي لها وحدها، تبعاً للنصوص السماوية ذاتها، حق العقاب والثواب.

غير أن الدول الدينية التي تجسّدت عبر التاريخ في مؤسسات وأجهزة، وحكم ملوكها وأباطرتها وسلاطينها، ومنهم الخليفة في الدولة الإسلامية، باسم الله، وسمّوا انفسهم أسماء شتى لا تترك أي التباس حول ولايتهم شؤون الخليقة باسم الخالق (خليفة الله، ظل الله، الحاكم بأمر الله، الخ)، تصرفت بشؤون الأفراد بمعزل عن النص المقدس، أو استناداً إلى تأويلات واجتهادات تمليها مصالحهم في السلطة السياسية، ويؤمّن صياغتها شركاء الحاكم ومناصروه ومريدوه من أهل الحرفة الثقافية من المتكسّبين

ومدّعي المعرفة بعلوم الدين، وفي أحيان كثيرة ضد ارادة الفقهاء وآرائهم واجتهاداتهم وخلافاً لتأويلاتهم.

الدولة الدينية، على هذه الصورة، كانت بدورها إطاراً يحد من حرية الفرد داخل المجتمع، ولا يجيز من الحرية إلا ما يمكن ان تحظى به الجماعة، لا الفرد، وعلى حسابه. وهذا ما يفسر حجم القبول بالتنوع أيام الدولة العباسية؟ ضمن حدود السيطرة التي يمارسها الحاكم على الجماعة، والجماعة، ضمناً، على الفرد. وفي كل هذه الحالات نعني بالجماعة الاطار الطبيعي من الانتماء الذي لا يقرره الفرد بكل ارادته.

لم تنفتح الظروف على طرح مشروع الحرية الفردية على جدول عمل التاريخ الا في ظل الصراع مع الكنيسة في الغرب، ونهوض حركة الاصلاح الديني التي رفعت شعار العودة إلى الأصول، إلى الانجيل، وفي مواجهة ما كانت تعتقده انحرافاً عن هذه الأصول يقترفه أهل الكنيسة؛ وقامت الفلسفة الحديثة انطلاقاً من ديكارت والكوجيتو المنسوب اليه: أنا أفكر اذن أنا موجود. ومعه بدأ وجود الإنسان مرتبطاً بالدرجة الأولى بفكره الحر دون أي اعتبار آخر. لكن هذا الكوجيتو لم يكن بمثابة "مسحة الرسول"، بل احتاجت حرية الفرد إلى خوض البشرية حروباً وانخراطها في ثورات تكرّست نهايتها في الثورة الفرنسية وفي اعلان حقوق الإنسان "الفرد" عام 1789م وقبلها بسنوات في أميركا، الولايات المتحدة اليوم.

استناداً إلى كل ذلك ارتبط مصطلح "المدني" بعائلة من المصطلحات المتناسلة وغدا مقترنا، اقتران علة بمعلول، بمفاهيم الحرية، الديموقراطية، الوطن، المواطنية، القانون، السيادة، فصل السلطات، السلطة القضائية، حقوق الإنسان الفرد، الخ وغير ذلك من المفاهيم والمصطلحات التي تشكل الأسس الأولى في بناء الدولة الحديثة التي لا تكون حديثة بالمعنى الصحيح للكلمة إلا إذا استكملت هذه المواصفات معاً، والتي لا يكفي نعتها بالمدنية فحسب أو بالديموقراطية وحدها أو بسوى ذلك من النعوت كل على حدة حتى تكون حديثة. إنها إذن نعوت متلازمة إذا غاب أحدها غابت الحداثة كلها عن الدولة.

تأكيداً لما نقوله جازمين، مع كل ما ينطوي عليه الجزم في البحث العلمي من مجازفة، بإمكاننا أن نستعرض عدداً كبيراً من دول العالم المعاصرة التي اقتبست بعض خصائص الحداثة، وفي طليعتها دول العالم العربي التي اعتمدت دساتير معاصرة في تنظيم شؤونها، لنكتشف بسهولة تزييف الحداثة بأشكال مبتكرة من اغتصاب حرية الفرد، وفي تطبيق القوانين ملتوية، وفي التلاعب بالانتخابات وعمليات الاقتراع، وفي سن التشريعات المنافية للدساتير، وفي التدخل في شؤون القضاء وفي مجافاة حقوق الإنسان بل والامتناع عن التوقيع على شرعتها وعلى البيانات الصادرة من مؤسسات دولية حولها أو حول بعض تفاصيلها.

إذا كان مصطلح المدني مرتبطاً بكل المصطلحات الشقيقة، فان أول التباس يحاط به في بلادنا هو الخلط بينه وبين الأهلي. غير أن الذين يستخدمون مصطلح "المجتمع الأهلي" بديلاً عن مصطلح "المجتمع المدني"، أو يساوون بينهما، انما ينطلقون في ذلك من الاعتقاد بأن تعريفهما يقوم على التمييز بين السلطة والشعب وبأن المدني أو الأهلي هو ما يخرج عن إطار السلطة والحكومة. غير أن هذا التعريف غير دقيق أصلاً، فضلاً عن أن كثيراً من المؤسسات "المدنية" بالمعنى الذي يريدونه، تقوم بإرادة الحكومات وتعمل بتوجيهاتها وتأتمر بأمرها، ناهيك بالتداخل بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات الرسمية الحكومية في المجال السياسي، كما هي الحال في نظام لبنان الطائفي.

المدني مرتبط اذن، وبالدرجة الأولى، بالانتماء الحر والطوعي للأفراد، خلافاً لكل ارتباط آخر. واذا كان المدني مثل الأهلي في تميزه عن السلطوي، إذا صح هذا التمييز أو التمايز، فالانتماء الأهلي هو انتماء غير طوعي، كما هي الحال في مؤسسات العائلة والعشيرة والطائفة. أما الانتماء إلى المدني فهو في وجه من وجوهه، ممارسة لحرية الفرد في اختيار جماعة جديدة ينتمي اليها كالحزب والنقابة والجمعية، انتماءً طوعياً حراً لا إكراه فيه من احد، وهو ممارسة لا تشبه من قريب أو بعيد الانتماء إلى الجماعة الطبيعية المفروضة على الفرد بحكم الولادة.

الطائفة والعشيرة والعائلة وكل المؤسسات المنبثقة عنها، هي أطر غير حكومية مثلها مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات والأندية. لكن الأولى مؤسسات أهلية لأن الانتماء إليها انتماء طبيعي تمليه الوراثة والولادة بينما الثانية من مؤسسات المجتمع المدنية التي يختارها الأفراد بملء ارادتهم. وذلك لا يلغي احتمالات تدخل السلطة في كل منهما أو انضواء مؤسسات من الصنف الأهلي أو المدني في إطار سياسة السلطة، أي بتعبير آخر، خضوع كل المؤسسات غير الحكومية للتجاذبات السياسية.

انطلاقاً من هذا التمييز بين الأهلي والمدني لا يمكن تصنيف الأحزاب الطائفية والمذهبية والدينية، ولا الجمعيات والروابط العائلية ولا المؤسسات العشائرية في خانة الهيئات المدنية في المجتمع، ولا يمكن ان يكون الحزب بالمعنى المعاصر للكلمة دينياً، وإذا كان كذلك فهو ليس بحزب إلا بالمعنى اللغوي للكلمة. والاستنتاج المنطقي المترتب على ذلك يتمثل في شقين: الأول هو أن بناء الدولة الحديثة يتنافى مع وجود الأحزاب الدينية، والثاني هو أن الأحزاب الدينية ترقى إلى ما قبل الدولة الديموقراطية، إلى مرحلة الدولة الاستبدادية.

... في مطلع القرن التاسع عشر، واجه العالم العربي تحدي الحداثة، فكانت تجربة محمد علي باشا في مصر، ولا يزال يواجهه حتى اليوم عبر تجارب الأنظمة والأحزاب على اختلافها. ومن المجحف الاعتقاد أن المواجهة لا تزال تراوح مكانها، بل هي قطعت أشواطاً كبيرة إلى الامام، محاولة ولوج باب الحداثة من أبواب شتى. غير أن فشل التجربة الأولى لا يزال يسحب آثاره على كل التجارب اللاحقة.

باب الحداثة الأصلي لم يكن اقتصادياً بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم كون ما تنعت به أساساً ذا طابع اقتصادي. فهي حداثة - حضارة رأسمالية، وعلى أساس الحاجات الاقتصادية الرأسمالية قامت هذه الحداثة. غير أن العنصر الحاسم في نشوئها كان سياسياً، ومفاده توحيد بقع جغرافية تتوافر فيها عناصر الوحدة بشراً ولغة وتاريخاً وديناً وغير ذلك. حصل ذلك في أوروبا على أيدي جيل جديد من السياسيين وعلماء الدين على حد سواء.

أما في العالم العربي فلم تحصل مثل هذه المصادفة بتطابق مواقف السياسيين والدينيين في آن واحد، ولم تقم حركة اصلاح ديني كالتي حصلت في أوروبا مستشرفة آفاق مستقبل افضل، وبالتالي لم تحظ حركات الاصلاح السياسي بدعم إيديولوجي من علماء الدين. وفي المقابل ظلت آراء المصلحين الدينيين، من أمثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وسواهم كثير من الفقهاء المعاصرين، صرخة في واد، لأنها لم تجد لها نصيراً بين الممسكين بزمام السلطة السياسية.

الدولة ما قبل الحديثة كانت تقوم على سلطة مركزية رمزية تختزل دورها في جباية الضرائب للملك أو السلطان وفي تجنيد الرعية عندما تقرع طبول الحرب؛ أما سائر الشؤون الأخرى فكان يتولاها حكام محليون يتنازعون فيما بينهم حكم الولايات والأقاليم ويتنافسون على ارضاء الحاكم المركزي بمزيد من الضرائب يفرضونها على الشعب ويدفعونها لمن هم أعلى تراتبية.

أما الدولة الحديثة فقد جعلت الحكم المركزي مسؤولاً عن إدارة شؤون البلاد في الاقتصاد والسياسة والثقافة وفي كل مجال آخر تحت سلطة القانون الواحد، وهي سلطة رأس المال المضمرة، وسلطة التشريع الصريحة تحت اسم الدستور والقانون وأجهزة الدولة الواحدة.

في عالمنا العربي حصلت ممانعة واسعة النطاق لمثل هذه الوحدة القانونية والاقتصادية الثقافية، وشهدت بلداننا "ثورات" و"انتفاضات" وحركات تمرد ضد كل المحاولات التوحيدية التي قامت، منذ محمد علي باشا حتى أيامنا، وبقي معظم المتنفذين السياسيين ميالين إلى المحافظة على مجالات نفوذهم المحلي خوفاً من ضياع هذا النفوذ إذا ما ذاب في إطار سياسي أوسع، الأمر الذي استند إليه الاستعمار ليكرس التفتت الذي كان قائماً أيام حكم "الولايات" العثمانية، والامارات والملل، ويصوغه على صورة أوطان وكيانات ينعتها البعض بانها مصطنعة مع أن مبرراتها في السيرورة التاريخية اكثر من أن تحصى.

وحين قامت الكيانات الحديثة، بقوة التدخل الاستعماري، بعد الحربين

العالميتين، ظلت التقاليد السياسية المحافظة قوية وحافظت على عوامل استمرارها وعلى عناصر ممانعتها لوحدة القانون والمؤسسات والإدارة، ولم يكن بد أمام العناصر المحافظة من الاعتماد على مؤسسات المجتمع الأهلية (طوائف، عشائر، عائلات ...) من أجل الحؤول دون هذه النقلة الضرورية نحو بناء الوطن والمواطنية، يصح هذا الكلام وإن بأشكال متفاوتة على كل بلدان العالم العربي، بل على كل ما يقع خارج الدول الرأسمالية المتقدمة. والأمثلة على التفسخ والتفتت كثيرة جداً، من الهند وأفغانستان إلى السودان والعراق ولبنان، إلى يوغسلافيا وبلدان الاتحاد السوفياتي السابق .. الخ.

لا شك في أن ظاهرة التفسخ والتفتت هي نتيجة عوامل شتى خارجية أولها طبيعة السيطرة الرأسمالية الاستعمارية الساعية إلى الغاء الخصوصيات الثقافية والقومية وتذويبها في خصوصية واحدة وحيدة هي خصوصية النهب الرأسمالي، وثانيها ما آلت اليه الرأسمالية في نسختها الحديثة جداً، العولمة، التي تصل مساعيها في الغاء العوائق إلى حد الغاء الدولة الحديثة نفسها، لا سيما انجازها في الحرية والديموقراطية للإبقاء فقط على حرية تحرك رأس المال، فيكون هو الآمر الناهي، وتكون آلياته هي المحددة لآليات عمل السلطة السياسية ومؤسسات المجتمع المدني على السواء.

غير أن العوامل الداخلية هي الأشد والأكبر تأثيراً، لأنها تشكل الأرض الخصبة لنمو العوامل الخارجية كي تفعل فعلها وتحقق أهدافها. ومن المؤسف أن تكون سياسة الدول النامية هي الممانعة في قيام الدولة الحديثة في المرحلة الأولى من قيام الحضارة الرأسمالية، وأن تتحول هذه السياسة في مرحلة العولمة إلى عنصر مساعد على تشجيع أهداف الرأسمالية المعولمة وتحقيق أهدافها، وليس من قبيل الصدفة أن تنفجر الحروب الأهلية التفتيتية في بلدان عديدة نامية في ظل هذه العولمة بالذات، التي تخفي دورها وتموّهه بلعب دور المنقذ (حرب الخليج، يوغسلافيا، كوسوفو، الخ...). وفي نوعي السياسة اللذين تمارسهما الدول النامية، على تباينهما الظاهري، يبرز القاسم المشترك على صورة مسعى لتعزيز سلطات

محلية على حساب سلطة مركزية، واستعادة ذكريات توزع الدولة على ولايات وأقاليم وسناجق، أو على ملل وطوائف ومذاهب، كل ذلك من آخر أيام الدولة العباسية حتى آخر أيام الحكم التركي، أما سياسو اليوم فحنينهم، ومع أسف، جارف إلى الأيام الخوالي، يساعدهم في ذلك رسوخ ثقافة تنوعية تعددية، لكنها، ومع الأسف أيضاً ضد الوحدة، وهذا هو بالتحديد الدور السلبي الذي يلعبه رجال الدين غير المتنورين، وهم الأكثرية الساحقة من المعمّمين، الذين توقفت حدود المعرفة لديهم عند بطون كتب التراث يستلهمون منها مبتكرات المناظرات العقيمة بين الفرق ويبتكرون ما هو أكثر مضاءً من أسلحة التقاتل والتفرقة. ولسنا نقول ذلك جزافاً، بل استناداً إلى معاينة الواقع، وإلا فكيف نفسر ما آل إليه مصير كبار علمائنا من المتنورين؟ جمال الدين الأفغاني مات مسموماً والكواكبي كذلك. الطهطاوي رائد النهضة الثقافية كاد يقتله المنفى. وكيف نفسر استعصاء تنفيذ فتوى تحريم الطقوس الدموية الكربلائية وهي صادرة عن أعلى مرجعين دينيين شيعيين (السيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين).

هذا التحليل لا يستند فحسب إلى الوضع اللبناني، وهو حالة نموذجية بامتياز في دلالتها على النزوع إلى تفتيت الدولة، والى تحويل دولة القانون والمؤسسات المركزية إلى دويلات مزارع للطوائف والمذاهب، بل للزعماء باسم الطوائف والمذاهب، وعلى مرأى ومسمع من المثقف التقليدي، أي رجل الدين، وبمشاركته في كثير من الأحيان، أما المثقف الجديد فليس أفضل حالاً في ظل انتشار ظاهرة التزلف واللهاث على أبواب البلاطات الجديدة.

أخلص من هذا العرض إلى القول بأن الأطروحة التي حكمته هي ضرورة قيام دولة القانون والمؤسسات الحديثة من أجل قيام الهيئات المدنية، دون أن يعني ذلك أن هذه الأخيرة هي عنصر منفعل بالأولى وغير فاعل فيه، بل إن الدولة الحديثة هي الشرط اللازم للتفاعل بين الطرفين.

ولا تعني هذه الأطروحة أيضاً إلغاء المؤسسات الأهلية. فهي جزء

مكوّن من البنية الاجتماعية، الاجتماعية فقط، وليس لها أن تقتطع من الدولة صلاحيات ومسؤوليات سياسية، ويمكن لها أن تضطلع بدور إيجابي في بناء الدولة والوطن.

من أجل قيام مؤسسات جادة وفاعلة للمجتمع المدني تحتاج البلاد إلى سياسيين من طراز مختلف ينطبق عليهم قول المتنبي: على قدر أهل العزم تأتي العزائم / وإلى أحزاب من الطراز ذاته.

ومن أجل ذلك أيضاً تحتاج البلاد إلى حركة إصلاح ديني تعضد حركة الإصلاح السياسي وتستقوي بها، وشرطها أن يخوض علماء الدين السجال مع الوعي الديني الشعبي فيرفعوه إلى مستوى الفقهاء والمجددين والمجتهدين، لا أن ينشدّوا إلى حيث مستنقع الوعي الديني العامي في تكرار الماضي وحكاياته وسجالاته. إذّاك فقط، لا نبالغ القول إن اعتقدنا أن المجتمع المدني ومشتقاته لن يقوم بغير الاجتهاد الديني، وأن العلمانية لن تبنى إلا بعلماء دين وفقهاء من طراز جديد.

القضية القومية العربية

المقومات:

يتفق المؤرخون على أن البشرية شهدت حركات قومية متعددة في العصر الحديث أي ما بعد الثورة الفرنسية، وكان مركز انطلاقة هذه الحركات من أوروبا وبشكل خاص من فرنسا، ألمانيا وإيطاليا؛ ولا تزال هذه الحركة مستمرة حتى اليوم في كل أنحاء القارة، وتتجسد في مشروع الوحدة الأوروبية التي تقرر الارتفاع به خطوة أخرى عام 1992 حيث من المقرر قيام نظام شبه موحد بعد الاتفاق على نظام نقدي موحد بين سائر الدول المنضوية في إطار السوق الأوروبية.

الحركة القومية الأوروبية إذاً حركة من أجل الوحدة في مواجهة أشكال التجزئة التي كانت قائمة في العصر الإقطاعي، وقد نشأت هذه الحركة في ظل ظروف الانتقال من العصر الإقطاعي إلى العصر الرأسمالي، والشعور بالحاجة إلى توسيع السوق الرأسمالي، وتأمين مزيد من المواد الخام.

على صعيد العالم العربي قامت حركة مشابهة، من أهدافها الوحدة العربية ومن مقومات الوحدة:

1- المقومات الجغرافية:

يتكون الوطن العربي من رقعة واسعة من الأرض تفوق مساحة أوروبا بأكملها أو مساحة الولايات المتحدة الأميركية (7500 كلم طولاً من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي و1000 كلم إلى 3000 عرضاً) ويسكن على هذه المنطقة أكثر من 250 مليون عربي. وتحتل هذه المنطقة موقعاً إستراتيجياً هاماً منذ أقدم العصور، وقد تضاعفت أهميتها بعد فتح قناة السويس. يكون هذا الوطن العربي وحدة جغرافية، فهو يضم عدداً من البلدان المتجاورة التي لا يفصلها عن بعضها أي حاجز طبيعي مما يسهل الاتصال ويقوي علاقات، الامتزاج والانصهار. ويفصل هذه المنطقة عن تركيا جبال طوروس العالية وعن إيران جبال جازروس والخليج العربي ويحدها من الجنوب المحيط الهندي والصحراء الكبرى في إفريقيا ومن الغرب البحر المتوسط والمحيط الأطلسي.

وأدى اتساع رقعة الأرض العربية إلى تنوع في المناخ ومظاهر التضاريس الجغرافية وغنى في النتاج النباتي والحيواني والثروات المائية، إضافة إلى البترول الذي تختزن الآبار العربية أكبر نسبة من الاحتياطي منه. يعول بعض الباحثين في الشأن القومي على عنصر الوحدة الجغرافية ويعتبرونه أحد العوامل الهامة في تكوين الأمة ويبالغ بعضهم ويذهب إلى القول بأن الأمة هي وليدة البيئة الجغرافية بينما ينظر آخرون إلى هذا العامل مقللين من شأنه، ويقول فريق ثالث يعتبر أن العنصر الجغرافي هو واحد من جملة عناصر تتضامن جميعها وتنصهر لتكون شعوراً عند الجماعة بالانتماء المشترك. وينطلق كل فريق من هؤلاء من أمثلة ملموسة من تجارب الشعوب في العالم.

2- المقومات التاريخية:

يمتد تاريخ الوطن العربي الحافل والطويل إلى آلاف السنين. فالبلاد التي يتكون منها في الوقت الحاضر كانت مهداً لأقدم المدنيات التي ظهرت في العالم كالفرعونية في حوض النيل والبابلية والآشورية في حوض دجلة والفرات والسريانية والآرامية في سوريا والفينيقية في الساحل الشرقي للمتوسط إضافة إلى اليمن، وبعد قيام الإسلام نشأت أول وحدة سياسية عربية تضم كل مناطق شبه الجزيرة وصولاً إلى المغرب.

تعرضت البلدان العربية في فترات ضعفها وتفككها إلى أخطار واحدة. فتعرضت للغزو الصليبي الذي أستمر زهاء قرنين من الزمن كما لحملات المغول وتيمورلنك، كما عاش العرب تاريخاً مشتركاً من المظالم تحت الحكم العثماني. وفي العصر الحديث خضع العالم العربي للسيطرة الاستعمارية التي مارستها دول أوروبا الغربية وهو يعاني اليوم من سيطرة الإمبريالية الأميركية ومن الوجود الاستعماري المباشر ممثلاً بدولة إسرائيل. هذه الأحداث البعيدة والقريبة لعبت دوراً مهماً في توحيد الكيان النفسي العربي وأدخلت الحركة القومية في إطار من النضال المشترك من أجل مواجهة كل هذه المخاطر.

3- اللغة والثقافة:

تتكلم شعوب البلدان العربية لغة واحدة هي لغة القرآن ومن آثار وحدة اللغة بين العرب نشوء نوع مشترك من الآداب والعادات والتقاليد وطرق التفكير، مما يؤدي إلى نشوء إطار ومنهج شبه موحد لكل من ينطقون بلغة واحدة، يتجلى ذلك بخلق مفاهيم

مشتركة وفلسفات مشتركة تعتبر أساساً هاماً في بناء القوميات ومنها القومية العربية. أعتبر بعض المؤرخين والفلاسفة أن اللغة هي دعامة القومية الأولى واعتبروا أن اللغة والأمة أمران متلازمان وقد نشأت هذه النظرية في ألمانيا وأدى انتشارها إلى بعث الوحدة الألمانية، وكان صداها كبيراً بين الشعوب المجاورة فقامت الدعوة الإيطالية على أسس مشابهة كما ظهرت حركات قومية مشابهة في بلاد البلقان.

لم تسلم هذه النظرية من النقد واعتبر بعضهم أنها لا تتفق وأحداث التاريخ، إذ لم تمنع وحدة اللغة من قيام أمم متعددة، ولم يحل اختلافها دون قيام أمة واحدة. فالولايات المتحدة وإنكلترا على سبيل المثال، تتكلمان لغة واحدة وكذلك الشأن بالنسبة لبلجيكا وفرنسا وكندا، وكذلك إسبانيا ودول أوروبا اللاتينية تتكلم الإسبانية دون أن يعني ذلك وحدة هذه الشعوب على أساس اللغة. كما تذكر سويسرا دليلاً على إمكانية قيام أمة يتحدث شعبها بأكثر من لغة.

4- الدين:

يلعب الدين دوراً كبيراً في حياة المجتمعات وفي نشر وتدعيم اللغة التي ترتبط بشعائره؛ واعتبره بعض المفكرين أساساً هاماً للدعوة القومية، في حين جرّده آخرون من كل أثر توحيدي على أساس قوي مستندين إلى حجج كثيرة أهمها:

1. أن القومية الفرنسية قامت على أساس غير ديني وفصلت الدين عن الدولة.

2. أن الدين الوحيد أو الواحد الذي كانت تعتنقه أكثر من أمة لم يكن كافياً وحده لتوحيدها، بل إن وحدة الدين لم تحل

دون الصراع بين أمم متعددة ولم تمنع انفصال أمم عن بعضها البعض، فوحدة الدين المسيحي لم تمنع انفصال النروج عن السويد ولا المجر عن النمسا. كما أن وحدة الدين الإسلامي لم تحل دون انفصال العرب عن الدولة العثمانية.

3. إن الأمة الواحدة قد يسود فيها أكثر من دين ولا يؤدي ذلك إلى تفسخها والقضاء على وحدتها. المثال:- يوغسلافيا السابقة حيث يعيش المسلمون والأرثوذكس والكاثوليك. وألبانيا حيث يعيش مسلمون ومسيحيون، ألمانيا حيث يعيش البروتستانت والكاثوليك. قام فريق ثالث معتدل فاعتبر الدين عاملاً من شأنه، إذا توافر، أن يؤكد وجود الأمة ويزيدها قوة وتماسكاً، وقد تصارعت هذه التيارات الفكرية المتعددة داخل العالم العربي ورأى بعضهم أن اللغة العربية عامل مشترك بين الإسلام والقومية العربية مما أدى إلى المناداة بوحدة أخرى على أساس ديني، وهو ما يجري حوله اليوم صراع بين أنصار الدويلات القومية وأنصار الدولة الإسلامية، بينما نادى آخرون بالعلمنة على غرار ما حصل في أوروبا وبإلغاء أي دور للدين في الحياة العامة مستندين في ذلك إلى أن داخل الدول العربية مجموعة من الطوائف والأديان ممن لا يدينون بالإسلام. ويعتقد هؤلاء أن بناء الدولة القومية العصرية القوية يقتضي التحرر من القيود الدينية أو من السلطة السياسية التي يمارسها رجال الدين.

والتيار الأول يعتبر أن مجد العرب انبثق مع نور الإسلام وهذه حقيقة لا جدال فيها، لكنه يريد أن يجعل من الدعوة الإسلامية غاية للقومية العربية.

أما التيار الثاني الذي ينادي بأساس غير ديني، فهو يقطع ما

بعد تلك الفترة خضع العالم العربي لحالة من المد والجزر دخل في ظلها الاستعمار الغربي إلى بلادنا خلال الحرب الأولى وبعدها، ليقضي بشكل نهائي الحكم التركي وليضع حداً لتركة الرجل المريض وليؤسس لمرحلة جديدة في حياة الأمة العربية. انطلاقاً من تلك الفترة بدأت تنشأ أحزاب وتيارات جديدة وبدأت تخرج إلى العالم حركات سياسية بالمعني الكامل للكلمة بدل الصيغة المقنعة التي كانت معروفة قبل ذلك تحت اسم الجمعيات، ولا تزال حركة نشوء الأحزاب ناشطة حتى أيامنا وقد تمحورت هذه الحركات حول ثلاثة اتجاهات أساسية:

1- الاتجاه القومي: وكان أبرز ممثليه الناصرية وحزب البعث.

2- الاتجاه الماركسي: وممثلوه من الأحزاب الشيوعية والتيارات الماركسية الأخرى.

3- الاتجاه الإسلامي أو التيار الإسلامي: وأهم ممثليه جمعية الإخوان المسلمين في مصر.

إضافة إلى الجمعيات والأحزاب، لعبت عوامل أخرى دوراً هاماً في عملية النهوض، منها المدارس والمستشفيات والمكتبات، كما كان للمستشرقين دور في النهضة الثقافية.

المستشرقون:

لعب المستشرقون دوراً هاماً في النهضة العربية. فقد تولوا إحياء التراث العربي ودراسته على أساس المناهج المكتشفة في أوروبا، وقد انصب اهتمامهم على ما تفتقر إليه مكتباتهم، وعلى ما اعتبروه جديداً وغريباً ومبتكراً؛ فكان أكثر الكتب مثاراً

بين حاضر هذه الأمة وماضيها، ولا يأخذ بعين الاعتبار الخصوصية التي يمكن أن تتميز بها حركتنا القومية.

5- وحدة المصير المشترك:

نادى بهذه الفكرة مفكرون فرنسيون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومؤداها أن القومية لا تتحدد باللغة أو الجنس أو بالدين، وإنما بإحساس الأفراد أنهم شعب واحد. فالأمة روح أو كائن عضوي يتألف من عنصرين هما: الاشتراك في تراث ثمين من الذكريات والرغبة في المعيشة المشتركة تحقيقاً لأهداف ومصالح مشتركة أو لمواجهة مصير مشترك.

عرف لينين ومن بعده ستالين الأمة بأنها جماعة مستقرة من البشر تكونت تاريخياً على أساس وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية ووحدة التكوين النفسي ووحدة الثقافة، ثم أضاف لينين إلى هذه العوامل وجود الدولة القومية المستقلة.

يعتقد أنصار هذه النظرية بأن البلدان العربية التي تعرضت في الماضي لمخاطر مشتركة، وتتعرض اليوم لمخاطر أخرى مشتركة أيضاً، أهمها الخطر الصهيوني، أمامها مصير مشترك واحد ومصالح واحدة عنوانها التحرر من سيطرة الاستعمار الغربي ومن الصهيونية.

6- العرق:

يميز علماء الأجناس والسلالات البشرية بين الأجناس البشرية على اسس مختلفة، أهمها ما يقوم على المقاييس والصفات الجسمانية كطول القامة ومقاييس الجمجمة ولون البشرة والشعر والعينين، وقد كان لفكرة التمييز بين الأجناس جذور بعيدة

في التاريخ وتصل إلى زمن الإغريق الذين اعتقدوا بسمو وعراقة جنسهم، كما قامت على أساس هذه الفكرة الحركة النازية في ألمانيا بما انطوت عليه من تمييز عنصري جرَّ العالم إلى حروب طاحنة. وكما تقوم اليوم حركة الصهيونية على أساس ديني يتحول شيئاً فشيئاً إلى حرب من العنصرية يشبه ما كان في جنوب إفريقيا. لم تصمد نظريات العرق أمام التحليل العلمي وأمام اتجاه البشرية نحو إحقاق حقوق الإنسان في الحرية والمساواة وعدم التفريق بين البشر على أساس معتقداتهم وأجناسهم وانتماءاتهم.

المؤثرات الخارجية للدعوة القومية العربية:

كانت حركة القومية العربية تواكب في انطلاقتها الأولى الحركات القومية في أوروبا، غير أن هذه الأخيرة نجحت في تحقيق مهامها بينما بقيت الأولى تتعثر ولا تزال في ارتباكها حتى اليوم.

الحملة الفرنسية على مصر كانت عاملاً أساسياً في استنهاض المشاعر القومية، وحثت المصريين والعرب عموماً على بداية بحثهم عن مستقبلهم القومي، وقد ترافق ذلك بحالة الضعف التي كانت تمر بها تركيا مما دفع المتنورين إلى تأسيس أطر وهيئات وجمعيات تكافح من أجل تطوير الأوضاع اقتداء بما حصل في أوروبا فأصدرت تركيا خط شريف 1839 ومرسوم همبون 1856 في محاولة لتحديد أطر الدولة العثمانية من الداخل، كما قام عدد كبير من أبناء العرب المسلمين والمسيحيين ممن درسوا في الجامعات الأجنبية، بمؤازرة حملة تحرر قادتها شعوب البلقان، ثم بدأت الجمعيات والأحزاب العربية تتشكل، وقويت فكرة

القومية العربية في زمن محمد علي واستمرت على نهوضها، لا سيما في مصر في ثورات عرابي وسعد زغلول وعبد الناصر. بعد فشل محاولات محمد علي باشا قامت داخل العالم العربي أو في فرنسا جمعيات سرية طالبت بالاستقلال والتحرر عن تركيا ثم أخذت فكرة الوطن السوري تتبلور، وتأسست عام 1870 جمعية سرية صغيرة أعضاؤها من الشباب المسيحيين ورفعت الشعارات التالية:

1- استقلال سوريا متحدة مع لبنان.

2- إلغاء القيادة والرقابة على الحريات.

3- الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية للبلاد.

4- عدم استخدام الجنود العرب إلا في حدود بلادهم.

ونشأت إلى جانب هذه الجمعية جمعيات وأحزاب بعضها ذو نزعة تركية عثمانية وبعضها إسلامي عربي وبعضها اقليمي.

بعد الحرب العالمية الأولى اعتبرت هذه الحركات جميعا انها أحرزت انتصاراً على الاستعمار التركي، لكنها سرعان ما وجدت نفسها أمام خطر استعماري جديد تمثل من جهة أولى بالامتداد الإنكليزي والفرنسي على جزء كبير من بلدان العالم العربي، وايطاليا على بعضه الآخر، فاستمرت الحركة القومية في كفاحها ضد الاستعمار الجديد إلى ان تمكنت معظم البلدان العربية من أن تنال استقلالها الرسمي في الأربعينات .. بعد نيلها الاستقلال وجدت البلان العربية نفسها أنها تعرضت لاتفاق بين الدول الاستعمارية الغربية على تقسيمها وتجزئتها فنشأت حركات تدعو إلى الوحدة القومية أهمها:

حركة حزب البعث العربي الاشتراكي ثم الحركة الناصرية،

كما نشأت حركة قومية أخرى نادت بتوحيد جزء من العالم العربي على أساس جغرافي وهي حركة السوريين القوميين التي تطالب بوحدة الهلال الخصيب. كما نادى الشيوعيون بوحدة مستلهمة من أفكار الماركسية اللينينية. ودخلت هذه التيارات على اختلافها وبكافة متفرعاتها في صراعات حادة حول القضايا المتعلقة بمهام القضية القومية.

مهام الحركة القومية:

أ - مهمة الوحدة العربية:

وضعت الحركة القومية في قائمة اهتماماتها جملة من القضايا كان أولها التحرر من الاستعمار، وبعد نجاحها النسبي في تحقيق استقلال سياسي ضمن إطار التجزئة التي فرضها المنتصرون في الحرب العالمية الأولى "سايكس بيكو"، رأت الحركة القومية نفسها في مواجهة مهام جديدة هي توحيد البلدان التي جزأها الاستعمار، وتحرير طاقاتها من استغلال الدول الكبرى المسيطرة اقتصادياً وتأمين مستوى مقبول من العدالة الاجتماعية.

وقد حمل لواء الوحدة العربية وقاد الكفاح من أجلها وجسدها كل من "حزب البعث" و"عبد الناصر" في حين دخل الشيوعيون والسوريون القوميون، في مواجهة معها لأن الشيوعيين اعتبروا الوحدة القومية احدى مهام الطبقة البرجوازية على غرار ما حصل في أوروبا وحكموا بالتالي على هذه المهمة بأنها رجعية انطلاقاً من حكمهم على القيادة التي تتبناها، لكنهم عادوا فيما بعد وعدلوا من موقفهم باتجاه تأييد الوحدة العربية على اختلاف القيادات التي يمكن أن تدير الكفاح من أجلها، كما جرى تعديل

عملي في سياسة السوريين القوميين باتجاه انفتاحهم على بلدان عربية أخرى خارج إطار الهلال الخصيب.

غير أن الوحدة القومية اصطدمت بعقبات عديدة مما أفشل المشروعات الوحدوية المتعددة، وتتعرض البلدان العربية اليوم إلى مخاطر التجزئة - والتفكك كما هو حاصل في بعض بلدان العالم العربي ..

ب - مهمة التحرر:

إذا كانت الحركة القومية قد نجحت نجاحاً جزئياً في انجاز استقلال سياسي، غير أنها فشلت في ترسيخ أسس هذا الاستقلال على أساس الديمقراطية واحترام الحريات الفردية والجماعية، ولم تنشأ في العالم العربي أنظمة تتمتع بالحد الأدنى من مقومات الديمقراطية كما هي معروفة في أوروبا، وإن كانت بعض البلدان العربية قد اعتمدت بعض مظاهر الأنظمة الديمقراطية كما كانت الحال في لبنان وكما هي الحال في كل من تونس والمغرب ومصر، في حين أن معظم البلدان العربي تخضع بشكل عام لأنظمة كليانية أي توتاليتارية "نظام الحزب الواحد" ومعظمها في أعقاب انقلابات عسكرية جعلت الجيوش في هذه البلدان تتدخل في الشؤون السياسية بطريقة مباشرة، وتقيم أنواعاً من الديموقراطية الشكلية والتحالفات بين أحزاب متعددة في ظل سيطرة لأحدها.

ج - العدالة الاجتماعية:

عالجت الحركة القومية قضية توزيع الثروات بين أبناء الأمة وتبنت في سبيل ذلك عددا من الفلسفات والنظريات. تبنت الفئات الاجتماعية التي قادت مرحلة التحرر من الاستعمار، النظريات

الرأسمالية المستلهمة من النموذج الغربي، وبنت اقتصادها على أساس المبادرة الفردية والاقتصاد الحر، وأطلقت العنان لتراكم الرساميل في أيدي فئة اجتماعية، ومركزت نشاطها المالي والاقتصادي حول المدن، ولم تخصص حيزاً كبيراً لتنمية الريف مما أدى إلى تضخم سكاني هائل حول المدن الكبرى وهجرة ملحوظة من أبناء الريف، والى نمو عدد كبير من المؤسسات الاقتصادية الهامشية ذات الطابع التجاري أو تلك التي تتولى شؤون صناعات خفيفة ضمن توزيع العمل على الصعيد العالمي.

إلى جانب هذه الفئة أو بديلاً عنها نشأت فئات أخرى تنتمي جميعها إلى صفوف البرجوازية الصغيرة ووصلت جميعاً إلى السلطة عن طريق الانقلابات العسكرية في كل من مصر - سوريا - العراق - السودان - ليبيا والجزائر، إضافة إلى اليمن الديمقراطية التي بنت نظام حكمها في أعقاب ثورة ضد الاستعمار، وقد تبنت جميعها نظريات مستلهمة من الاشتراكيات الأوروبية الماركسية أو الديمقراطية، وتقوم هذه النظريات على توزيع للثروة الوطنية تكون فيه المبادرة الفردية مقيدة بقوانين الدولة، وتأخذ فيه السلطة السياسية نصيباً أساسياً من الإشراف على الاقتصاد فيسمى اقتصاداً موجهاً. يختلف الاشتراكيون فيما بينهم حول حدود تدخل الدولة، ففي حين يضع بعضهم قيوداً وحدوداً على دور السلطة التوجيهية، جعل الماركسيون من السلطة المالك الوحيد لوسائل الانتاج رغبة منهم بإلغاء أسباب الاستغلال، وأساس هذه الفكرة نابع من الاعتقاد بأن الاستغلال سببه الملكية الخاصة لوسائل الأنتاج، الأمر الذي يجعل العامل منتجاً ومحروماً من إنتاجه، بينما تأمل الماركسية في أن تكون الملكية العامة لوسائل الانتاج أساساً في القضاء على الاستلاب (حرمان العامل من انتاجه).

تبنت الحركة القومية العربية في جزء من فصائلها نظريات اشتراكية وحاولت محاولات تتراوح بين الأخفاق والنجاح وتنظيم اقتصادها على أسس مستلهمة من النظريات الاشتراكية الغربية بنوعيها، وقد أخضعت تجربتها ونظريتها لمنطق تجريبي وتراجعت بعض الفصائل عن إجراءاتها كما حصل في مصر.

هذه المهام الثلاث لخصتها الشعارات التي رفعت من جانب فصائل الحركة القومية العربية (الوحدة - الحرية - الاشتراكية)، أضيف إلى هذه المفاهيم المجتزأة تحليل ربط فيما بينها واعتبر أن تحقيق أي منها لا يمكن أن يتم الا في اطار فك التبعية عن الاستعمار وبناء النظام الاشتراكي الصحيح (رأي الماركسيين)، وأضيف أيضاً إلى هذا التحليل رأي ينادي ببناء اقتصادي على أساس النظريات المستلهمة من القرآن الكريم (التيار الإسلامي).

وجهة نظر

الفكرة القومية ... ومطالب صعبة(*)

جرت العادة منذ ما لا يقل عن نصف قرن على تصنيف اتجاهات الفكر العربي النهضوي الحديث إلى ثلاثة رئيسية: الاتجاه السلفي والاتجاه القومي والاتجاه الليبرالي الوطني. وهذا تصنيف مقبول بوجه عام لأنه، رغم ما يشوبه من تعميم وعدم دقة، تصنيف إجرائي يسمح برصد القضايا الأساسية في مشروع النهضة العربية وتتبّع تطورها. فالاتجاه السلفي يتمحور حول قضية أساسية واحدة هي توظيف الدين في التعبئة والتجنيد من أجل النهوض، من أجل الدفاع عن النفس أمام تهديدات الغرب الاستعماري من جهة، واكتساب القوة والمنعة لمواجهة تحديات الحاضر والمستقبل من جهة أخرى. أما الاتجاه القومي فقضيته الرئيسية هي الوحدة العربية، الوحدة كهدف في ذاته والوحدة كوسيلة للتحرر والتقدم. أما الاتجاه الليبرالي الوطني القطري فقد ربط النهضة والتقدم بالأخذ من الغرب واقتفاء خطاه في مجالات العلم والصناعة والسياسة والثقافة...

لقد قمنا بمراجعة نقدية للاتجاه السلفي من خلال فحص ومناقشة قضيته الأساسية تلك، وانتهينا إلى خلاصة تفرض نفسها، وهي أن هذا الاتجاه بقي يكرر نفسه ولم يستطع أن يتقدم خطوة إلى الأمام، لأنه لم

(*) نص مقتبس من كتاب: المشروع النهضوي العربي لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2000، ص ص 87-91.

يهتد إلى الحسم في مسألة أساسية بقيت قائمة منذ الخلفاء الراشدين، هي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة.

إن سكان الوطن العربي لم يكونوا في أية حقبة من تاريخهم أقرب إلى بعضهم على مستوى اللغة والثقافة، وبالتالي على مستوى الوعي القومي، مما هم عليه اليوم ... إن وحدة الحاضر العربي في نفوس العرب وفي رؤى غيرهم هي اليوم أقوى وأعمق من أي وقت مضى، وهذا شيء أساسي.

نعم، هذا شيء "أساسي". غير أن "الأساس" يفقد قيمته إذا لم يشيّد عليه بناء. لقد استغرقت عملية وضع هذا الأساس نحو قرن ونصف من الزمان. لقد كانت عملية صعبة مليئة بالعثرات والمنعرجات. كانت تجربة تاريخية غنية بالتضحيات وبالأخطاء ككل التجارب التاريخية العظيمة. والمراجعة النقدية لهذه التجربة ضرورية ليس فقط لاستخلاص الدروس منها من أجل المستقبل، بل هي ضرورية أيضاً لتصحيح رؤيتنا للماضي - الحاضر الذي يشكله هذا القرن ونصف من الزمان. إن العرب جميعاً، مقتنعون اليوم، ولو بدرجات متفاوتة، بأن "القومية العربية" فشلت في تحقيق أهدافها، أو هي على الأقل تعاني من نكسة خطيرة. وهذا صحيح، ولكن فقط بالنسبة لوعي يقارن بين الواقع الملموس القائم اليوم وبين طموحات وأحلام الأمس. وهي مقارنة غير صحيحة وغير مشروعة. فالمقارنة إنما تكون مشروعة ومفيدة عندما تتناول أشياء من طبيعة واحدة، عندما تقارن واقعاً مع واقع، أو أحلاماً مع أحلام. وما نريد أن نركز عليه في مراجعتنا النقدية هذه هو التاريخ الواقعي الحقيقي الذي تقلبت فيه ونمت من خلاله الفكرة القومية العربية. أما طموحات وأحلام وشعارات الأجيال التي حملتها وناضلت من أجلها فذلك شيء آخر. إن الطموحات والأحلام ليست موضوعاً للمراجعة النقدية.

كيف ظهرت الفكرة القومية العربية، وما هي مراحل تطورها؟

سؤال تقليدي حقاً. ولكن ليس من الضروري أن يكون الجواب عنه تقليدياً كذلك.

يجب التمييز بادئ ذي بدء بين وجود الشيء والوعي بهذا الشيء: الفكرة القومية شيء والوجود البشري الذي تحيل إليه شيء آخر. الفكرة القومية هي إحدى الركائز الرئيسية في إيديولوجيا الحداثة الأوروبية: فالوطن والأمة والدولة وتشخص هذه المفاهيم في شعب واحد - وهذا هو مضمون الفكرة القومية - فكرة اوروبية حديثة لا يتعدى تاريخ ظهورها أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. أما الوطن نفسه والشعب الذي يسكنه والأمة التي ينتمي إليها والدولة أو الدول التي تحكمها فهي مفاهيم قديمة في الثقافة الأوروبية كما في الثقافة العربية. وهكذا فـ "العرب" موجودون منذ قديم الزمان، والنسابون القدماء يصنفون إلى بائدة وعاربة ومستعربة. والى هذا الصنف الأخير ينتمي "العرب" الذين جاءهم من أنفسهم رسول الإسلام ليجعل منهم "أمة" وليقيم فيهم "دولة" في "وطن" وهو مسكنهم. أما الفكرة القومية التي تعني حق كل أمة في أن تقيم على وطن أبنائها دولة لها، ففكرة غائبة تماماً عن الفكر القديم وفكر القرون الوسطى وفكر عصر النهضة الأوروبية. إن تاريخ ظهورها أول مرة يرجع إلى أوائل القرن الماضي في أوروبا، إلى عصر الحداثة فيها.

قد يعترض معترض فيقول: "إن العرب قد شكلوا أمة وكانت لهم دولة واحدة تتطابق مع هذه الأمة وعلى وطن [كذا] وكان ذلك زمن الخلفاء الراشدين وزمن الأمويين وأيضاً في جزء من عصر العباسيين". هذا الاعتراض ينطوي على لبس. وهذا اللبس هو ما نريد أن ننبه اليه الآن، وسيكون مدخلاً ملائماً، بل لربما المدخل الوحيد الصحيح للتاريخ للفكرة القومية العربية.

لا شك أن القارئ يلاحظ أننا نستعمل هنا عبارة "الفكرة القومية العربية" وليس "فكرة القومية العربية". إن شعار "القومية العربية" لم يبرز كشعار قومي عام ورائج إلا مع منتصف الخمسينات من هذا القرن. أما قبل ذلك فلقد كانت "الفكرة القومية" العربية تعبر عن نفسها بألفاظ

أخرى مثل "العرب" و"العروبة" ... واذا استعملت عبارة "القومية العربية" فبمعنى فقير يكاد ينحصر في الدلالة على هوية عرب المشرق، وبالخصوص منهم سكان سورية ولبنان وفلسطين والعراق والحجاز، وذلك في مقابل "الترك". إن "العربي" كان يتحدد في هذه المناطق بواسطة "الآخر" التركي أساساً.

هذا جانب من جوانب اللبس، أما الجانب الثاني وهو أكثر أهمية فيتمثل في كون "الفكرة القومية العربية" لا تقبل التعبير عنها لغوياً بتوظيف كلمة "أمة". إن الفكرة القومية في اللغات الأوروبية يعبر عنها بالكلمة التي تفيد النسبة إلى كلمة "الأمة" عندهم: ناسيوناليزم (Nationalisme) نسبة إلى ناسيون (Nation). وهذه الصعوبة اللغوية التي تفرض استعمال كلمة "قومية" للنسبة إلى "الأمة" هي مثار لبس كبير. ذلك أن لفظ "القومية" يفيد النسبة إلى "قوم" وهي كلمة فقيرة الدلالة اذ تدل على معنى "الجماعة" وفي الغالب "جماعة الرجال دون النساء"، فـ "قوم الرجل: شيعته وعشيرته"، أي الذين يقومون معه وينهضون لنصرته. أما "الأمة" فهي مفهوم أكثر غنى. إنها تعني "الجيل والجنس من كل حي"، كما تعني "الدين". وفي القرآن الكريم:؟ كنتم خير أمة أخرجت للناس ...؟، أي خير أهل دين ... وفي ترتيب الجماعات يجعل اللغويون الأمة أوسع من الشعب والشعب أوسع من القبيلة والقبيلة أوسع من فروعها...

واذن فالقول بأن "العرب قد شكلوا أمة ذات دولة وفي وطن..." زمن الخلفاء الراشدين والأمويين قول لا يستقيم إلا إذا فهمنا من لفظ "الأمة" معناه القرآني: "أهل دين"، أي المسلمين عرباً كانوا أو غير عرب. وهذا شيء و"الأمة" بالمعنى الأوروبي الحديث شيء آخر. ويتجلى ذلك بالرجوع إلى أصل الكلمة: فالأمة بالمعنى القرآني من الأم (بفتح الهمزة) أي القصد والسير في اتجاه معين، وهذا هو معنى السنة والشرعة والنهج والدين. فما يؤسس مفهوم الأمة بهذا المعنى هو ما تنزع اليه وتقصده، فأمة كل نبي

هم من آمن به ويتبعه، ولا يقال "أمة الرجل" بل "قوم الرجل"، لأن "الرجل" لا يصبح صاحب أمة إلا إذا كان صاحب رسالة، إلا إذا كان إماماً للناس. أما كلمة "ناسيون" الأوروبية فهي تفيد في أصل اشتقاقها معنى الولادة والعرق، وهي لا تطابق مفهوم "القوم" باللغة العربية تمام المطابقة، فالأمة بالمعنى العربي تشمل عدة أقوام، فهي أوسع وهي رابطة روحية أكثر منها انتساباً إلى عرق. صحيح أن هذا لا يمنع من أن نجعل مفهوم "الأمة" يحمل معنى "ناسيون" في عبارة "الأمة العربية"، ولكن النسبة إلى الأمة (أمي) لا تستقيم بهذا المعنى. واللجوء الاضطراري، لغوياً، إلى لفظ "القومية" للدلالة على النسبة إلى "الأمة" يضعف المفهوم ويجعله ملتبساً بالنزعة القبلية العشائرية وبالنزعة الجنسية العنصرية.

ولما كان الوطن العربي مجزأ إلى ولايات وأقطار مستقلة، وكانت "الأمة العربية" شعوباً وقبائل موزعة على تلك الولايات والأقطار، فإن مهمة الفكرة القومية العربية كانت بالضرورة مهمة مضاعفة ذات ثلاثة أبعاد: نشر الوعي بوحدة الوطن، وبضرورة توحيد الأمة، وإقامة دولة الوحدة التي تطابق معها.

وجهة نظر

عن الفكر القومي العربي وتجديده (أضواء على النقاش)(*)

لم يعد أحد يجادل في أن الفكر القومي العربي يواجه مأزقاً خانقاً، يتجلى فيما يتجلى، في قصور المشروع الوحدوي، الذي حمله عن بلوغ أهدافه، وفي تراجع الشعور بالانتماء القومي إلى أمة واحدة وتصاعد النزعات القطرية على مستوى الأنظمة والشعوب على السواء، وطغيانها على سياسات الأحزاب والحركات القومية الوحدوية، التي فقدت الكثير من مصداقيتها وضعُف وزنها ونفوذها الشعبيان. أما الجدل فيدور حالياً حول السبل الكفيلة بإخراج هذا الفكر من مأزقه، وإعادة الروح إليه، وحول الدعوة التي أطلقها عدد من المفكرين منذ مطلع الثمانينات واتخذت أبعاداً جديدة بعد انفجار أزمة وحرب الخليج، إلى تجديد هذا الفكر وعقلنته.

تجديد الفكر القومي العربي: ضرورة أم ردة؟

يعتبر الدكتور معن زيادة أن الفكر القومي العربي لا يمكن أن يستمر في تجاهل مشكلات الحياة اليومية، من اقتصادية واجتماعية، ومشكلات التخلف والنهوض والتقدم، ولا يمكن أن يظل أسير مرحلة التأكيد على

(*) نص مقتبس من كتاب: رهانات النهضة في الفكر العربي لماهر الشريف، دار المدى، 2000، ص ص 159-169.

الوجود القومي والدفاع عن فكرة الامة الواحدة والتبشير بدولة الوحدة، مؤكداً بأن هذا الفكر، وككل فكر، لا بد من أن يتجدد ويتطور ويتقدم باستمرار مع تجدد الحياة وتطور المجتمع وتقدم العلم والحضارة، بحيث يتخلص من عقلية التبشير ويستبدلها بعقلية العمل والتخطيط العلمي والتنمية والانفتاح[1]. وفي ذات الاتجاه، يشدد الدكتور كمال عبد اللطيف على ضرورة إنعاش وتجديد الاختيار القومي في الفكر السياسي العربي المعاصر، ويتوقف أمام الجهود المبذولة، في السنوات الأخيرة، لصياغة افق جديد للتفكير في الوحدة العربية والدفع بالفكر القومي العربي نحو إعادة النظر في أطروحاته ومبادئه، ومن أجل مزيد من التعمق في بناء الفكر الوحدوي المطابق لتاريخه، والمتصف بالعقلانية وبمحاولة الاستفادة من أخطاء الماضي، محدداً أوليات الكتابة الوحدوية الجديدة في:

1- عقلنة الخطاب الوحدوي.

2- إعادة بناء الزوج المفهومي: دولة الوحدة/الدولة القطرية.

3- الوحدة العربية والديمقراطية[2].

غير أن المفكر القومي عبد الله عبد الدايم يرفض الدعوة إلى تجديد الفكر القومي العربي، ويرى بأن تعثر مهمة نقل الفكرة القومية من عالم النظريات إلى عالم الواقع قد دفع الكثير من المفكرين، في السنوات الأخيرة، إلى التشكيك الصريح أو المضمر بالإيديولوجيا القومية نفسها، معتبراً بأن التيارات التي ظهرت منذ بداية عقد الثمانينات، وتصدت لنقد ما سمته الفكر القومي العربي التقليدي، الذي تتهمه بالرومانسية والميتافيزيقية، ودعت إلى تأسيس فكر قومي جديد، أن هذه التيارات تعمل على مهادنة الواقع بدلاً

---

(1) د. معن زيادة، الفكر القومي العربي نقد وتجديد، الفكر العربي، بيروت، العدد 56، ص ص 4-9.

(2) كمال عبد اللطيف، في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد، مجلة الوحدة، الرباط، العدد 65، ص ص 7-12.

من السعي إلى تغييره، وتحوّل الدعوة إلى التفكير الواقعي في موضوع الوحدة إلى تبرير الدول القطرية القائمة ومهادنتها. وبهذا الخصوص، يؤكد الأستاذ عبد الله عبد الدايم على أن رفض الدولة القطرية لا بد من أن يظل شعار الحركة القومية العربية، دون أن يعني ذلك رفض تدرج السير نحو الوحدة العربية، ويحذر من أن تأكيد الفكر القومي العربي الجديد على القطرية محمّل بمخاطر كبيرة، داعياً إلى مواجهة الواقع الخطير الذي بدا يتسلل سريعاً، وهو تصاعد منطق الدولة ضد منطق الأمة العربية أو العروبة[1].

من المسؤول عن تأكيد القطرية: الفكر أم الواقع؟

ولكن هل من السليم القول بأن أصحاب الدعوة إلى تجديد الفكر القومي العربي، الذين ينطلقون غالباً من الإقرار بوجود الدولة القطرية، مسؤولون عن تأكيد القطرية؟

فالدولة القطرية، وقبل أن تترسخ في الفكر، كانت قد ترسخت في الواقع. ولمتابعة أبرز مراحل تطورها، كظاهرة، لا بد من الرجوع إلى مرحلة الاستقلالات الوطنية، بل حتى إلى بدايات حركة النضال الوطني التحرري ضد الاستعمار الأجنبي. فالحركة القومية العربية، في المشرق العربي، انقسمت إلى جداول إقليمية، منذ مطلع العشرينات، لتكون قادرة على التعامل مع واقع موضوعي جديد فرضته التجزئة الاستعمارية. وبقيت النزعة القطرية طاغية، إلى حد كبير، على سياسات الحركة الوطنية المصرية بقيادة حزب الوفد، إلى أن وصل عبد الناصر إلى السلطة، ودفع بلاده بقوة للانخراط في حركة الوحدة العربية. وفي بلدان عربية أخرى، نشأت الكيانات القطرية المستقلة بفعل الدور الذي لعبته حركات سياسية قطرية لم يكن لها أي ارتباط ، أو كانت ارتباطاتها ضعيفة، بتيارات حركة القومية

---

(1) عبد الله عبد الدايم، الإيديولوجيا القومية العربية بين التجديد والترشيد والردة، مجلة المستقبل العربي، العدد 141، ص ص 4-24.

العربية. وبعد فشل تجربة الوحدة المصرية-السورية، وإخفاق كل المشاريع الوحدوية التي طرحت في النصف الأول من الستينات، كان من الطبيعي ان تترسخ ظاهرة الدولة القطرية، التي صارت تستند إلى قوى اجتماعية لها مصلحة في استمراها.

نقطة الانطلاق: الإقرار بوجود الدولة القطرية

لقد بقي الفكر القومي العربي، ولا يزال في بعض الحالات، عاجزاً عن إدراك حقيقة الدولة القطرية، أو بالأحرى رافضاً الإقرار بوجودها ومستهيناً بإمكانياتها على التطور والرسوخ. وظل مصراً على أن هذه الظاهرة هي من نتاجات التجزئة الاستعمارية فحسب، ومؤمناً بأن الزمن سيكون كفيلاً في النهاية بتصفيتها، من منطلق "أن عناصر التجزئة لن ترقى أبداً إلى قوة العناصر الموضوعية لوحدة الأمة، وأن التجزئة الراهنة لن تستطيع تغيير طبيعة الأمة وإلغاء مقوماتها".

وقد تصدى بعض المفكرين العرب، ومنذ مطلع الثمانينات، لهذه الاتجاهات "المثالية" في الفكر القومي العربي، وشدد على أن الاستمرار الزمني للكيانات القطرية لا يهدد بتعميق الخصوصيات القطرية فحسب، بل كذلك بتحويل الواقع إلى حق، أي بقومنة الكيان القطري، بحيث تصير كل دولة قطرية بمثابة "أمة"، وبديلاً من الدولة القومية المنشودة. ففي كتابه: "الدولة القطرية والنظرية القومية"[1]، لاحظ المفكر جورج طرابيشي بأن الخطير في الأمر، في هذا الزمن القطري، ليس في تراجع فكرة الوحدة العربية بحد ذاته، حيث إن مثل هذا التراجع يمكن أن يكون مؤقتاً، وإنما في تراجع فكرة القومية بالذات باعتبارها قوة تدخّل كبرى للجماهير والشعوب في التاريخ؛ ورأى بأن خطر قومنة الكيانات القطرية يطرح على بساط

---

(1) جورج طرابيشي، الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص ص 109-192.

البحث من جديد، نظرية عوامل الامة ومقوماتها، من لغة وثقافة مشتركة وتاريخ مشترك، ويوجب إعادة النظر فيها على ضوء جديد هو بالتحديد ضوء التجربة التاريخية القطرية وعجز النظرية التقليدية في عوامل تكوين الأمة عن استيعاب تجربة الكيانات القطرية وعن توقع استمراريتها. فالامة قد تموت دون أن تموت لغتها بالضرورة، علماً بأن اللغة العربية - التي هي المقوم الأول للأمة العربية - ليست هي ذاتها بمنجى عن عملية "التقطير". وأن سيرورة هذه العملية لا تقتصر على المضمون بل تطال الوعاء كذلك، البنية اللغوية بالذات، كما أن من الممكن أن نتصور تكوّن ثقافات قطرية متعددة، حتى في ظل لغة قومية واحدة، وأن وحدة الثقافة ليست نتيجة حتمية وميكانيكية لوحدة اللغة، حيث إن ضمان وحدة الثقافة العربية يحتاج إلى نضال واع تخوضه الانتلجنسيا العربية.

لقد بات على الفكر القومي العربي أن ينظر إلى الواقع كما هو، لا كما يتمناه، فيقر بوجود الدولة القطرية، ليبحث من ثم، في السبل الكفيلة بنفيها جدلياً، بعد مقاربة أبعادها المختلفة، على حد تعبير كمال عبد اللطيف. فهذه الدولة، ورغم رسوخها الظاهر عجزت، إلى الآن، عن تحقيق أي هدف من الأهداف الكبرى التي طرحتها لنفسها، وهي تواجه اليوم مشكلات كبيرة لن تكون قادرة على حلها بالاعتماد على قدراتها الذاتية وحدها، حتى أن بعضها صار يواجه خطر التفتت الطائفي والاثني وتفكك وحدة أراضيه. ولن ينفع الدولة القطرية، على المدى البعيد، الاستعانة بالقوى الأجنبية، وسيبقى مستقبلها مرهوناً بمستقبل النظام القومي العربي ككل.

جدلية العلاقة بين العوامل الاقتصادية والعوامل السياسية

وبانطلاقه من الإقرار بوجود الدولة القطرية، يصبح على الفكر القومي العربي أن يبحث عن مداخل وطرق للوحدة، تحترم خصوصيات هذه الدولة وتراعي مصالحها. ويبدو بأن انسب هذه الطرق هو الطريق الاقتصادي

الذي يهدف إلى تحقيق التكامل بين الأقطار العربية ودفعها للسير التدريجي نحو الوحدة على قاعدة المصالح والمنافع المشتركة.

وفي الواقع، فإن الدعوة إلى انتهاج الطريق الاقتصادي للوحدة ليست جديدة، بل هي ظهرت، منذ الستينات، حيث برز تيار بين صفوف المفكرين الاقتصاديين العرب، راح يبذل جهوداً حثيثة لصياغة فكر اقتصادي وحدوي، يتلافى أوجه القصور التي عانى منها الفكر القومي العربي في مراحله الأولى، عندما كان يرفض أن يكون للعوامل أو المصالح الاقتصادية أي مكان بين مقومات أو دعائم القومية العربية وحركة الوحدة العربية. وكان انهيار تجربة الوحدة المصرية-السورية في عام 1961، قد بيّن بأن قضية الوحدة لا ترتبط بالعوامل السياسية وحدها، بل إن للعوامل الاقتصادية دوراً مهماً للغاية في إفشال أو إنجاح مشاريع الوحدة.

ففي كتابه: "النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية"[1]، أكد الدكتور نديم البيطار بأن تجارب الوحدة عبر التاريخ تكشف أن الاتحاد السياسي كان يتقدم الاتحاد الاقتصادي ويصنعه، وأن العمل الوحدوي هو، أولاً وقبل كل شيء عمل سياسي، معتبراً بأن المفهوم الاقتصادي عن الوحدة يشكل طريقاً إلى تثبيت الإقليمية وتكريسها وهو، بالتالي "مؤامرة" على الوحدة، ومشدداً على ضرورة رفض " الدول العربية وكياناتها السياسية، مهما كان مضمونها الاجتماعي-السياسي، لأنها دول إقليمية، ولأن هذه الإقليمية تقف عثرة ليس فقط ضد الوحدة العربية، بل ضد الوحدة الاقتصادية نفسها".

فبعد أن حدد الدكتور يوسف صايغ أسباب انخفاض مستوى الأداء المتجه صوب التكامل الاقتصادي في ضغوط مصالح الحكام أو البيروقراطيات في صالح الانفصالية الاقتصادية، وفي تزايد قوة النزعة

---

(1) نديم البيطار، النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية، معهد الإنماء العربي، 1978، ص77.

القطرية التي تستند إلى مفهوم السيادة كتبرير وسند قانوني ودستوري، وفي تقلب مزاجية الحياة السياسية العربية والخوف والريبة المتبادلين بين الأنظمة العربية، لاحظ بأنه لن يكون هنالك قبول لفكرة الوحدة الاقتصادية وسعي صادق صوبها، ما لم يكن هناك قبول لفكرة الوحدة السياسية وسعي صادق صوبها: "فإذا شعر العرب بإلحاح وجاذبية التجمع والتلاقي، فإن هذا الشعور سيعبر عن نفسه في المجالات الاقتصادية وغير الاقتصادية على السواء"[1].

وفي كتابه: "الوحدة الاقتصادية العربية، تجاربها وتوقعاتها"، الصادر في عام 1986، أشار الدكتور محمد لبيب شقير إلى أن هناك مجموعة من الأسباب التي أدت إلى فشل كل الجهود التي بذلت من أجل إنجاز الوحدة الاقتصادية العربية، وهي أسباب تعود، من جهة، إلى عوامل اجتماعية، مرتبطة بالتركيبة الاجتماعية للأقطار العربية وما تولده من قوى اجتماعية وقيم وأنماط إنتاج، وبالمشاكل التي أفرزتها الظاهرة النفطية في السبعينات والتغييرات البنيوية التي أحدثتها في أوضاع العالم العربي، كما تعود، من جهة ثانية، إلى عوامل سياسية. وفي هذا السياق، لاحظ الدكتور شقير بأن محاولات التكامل الاقتصادي، شأنها شأن محاولات التوحيد السياسي، تخضع كلها لقرارات سياسية تصنعها النخب الحاكمة، معتبراً بأن من أهم العوامل السياسية التي أدت إلى فشل تجارب التكامل الاقتصادي غياب الإرادة السياسية الفاعلة وغياب المشاركة الشعبية[2].

تمفصل وتلاحم المشروع الوحدوي بالمشروع الديمقراطي

ولكي لا تبقى العوامل السياسية، المحكومة بالإرادة السياسية أساساً،

---

(1) يوسف صايغ، الاندماج الاقتصادي العربي وذريعة السيادة الوطنية، مجلة المستقبل العربي، العدد 6، 1979، ص ص 23-41.

(2) محمد لبيب شقير، الوحدة الاقتصادية العربية، تجاربها وتوقعاتها، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

رهنا بمواقف الحكام العرب وأمزجتهم، لا بد من ربط مشاريع الوحدة، بما فيها مشاريع التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ، بالديمقراطية وبالمشاركة الشعبية في القرار السياسي.

وتجدر الإشارة، بهذا الصدد، إلى أن هناك تياراً واسعاً بين المفكرين القوميين العرب كان، ولا يزال، يرفض الإقرار بوجود علاقة مباشرة بين الوحدة والديمقراطية. وبين صفوف هذا التيار، هناك من يعارض الرأي الذي يعزو فشل المشاريع الوحدوية إلى غياب الديمقراطية، ولا يرى الحاجة إلى قيام الوحدة على أسس ديمقراطية. بل وأكثر من ذلك، تبيّن، خلال الجدل الذي دار إثر قيام العراق بغزو الكويت وضمها بالقوة، أن هناك من لا يزال يؤمن بـ "الطريق البروسي" للتوحيد، ويعتقد بأنه ما من كيان قطري لا يمكن التضحية به على مذبح الوحدة.

حل إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام

ولكن هل يمكن للفكر القومي العربي أن يجعل من الديمقراطية ركيزة أساسية من ركائزه، ويقر بالتنوع والخصوصية في إطار الوطن الواحد، قبل أن يجد حلاً لإشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام، والتي باتت تشكل إحدى أبرز الإشكاليات التي يواجهها، نتيجة فعل عاملين مترابطين هما: تفاقم مأزق الفكر القومي نفسه من جهة وصعود تيار الإسلام السياسي وانتعاش الأفكار التي يحملها من جهة ثانية؟

ففي زمن مضى، كان فيه الفكر القومي العربي مزدهراً، ويمثل التيار الذي يحمله أقوى تيارات الحركة السياسية العربية وأكثرها نفوذاً، لم تكن هذه الإشكالية مطروحة بمثل هذه الحدة التي نلمسها اليوم. وكانت هناك قناعة سائدة، بين صفوف المفكرين القوميين العرب، بأن العروبة اكتسبت، وبخاصة بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، كينونة شبه مستقلة عن الإسلام، وصارت تتحرك في دائرة خاصة بها غير الدائرة الإسلامية، وأصبحت الرابطة القومية مختلفة عن الرابطة الدينية، وباتت الأمة العربية

أمة قائمة بذاتها مثلها مثل الامم الاخرى التي تعتنق الإسلام بوصفه ديناً عالمياً لكل الامم والقوميات. وفي السنوات الأخيرة، وبفعل العاملين المترابطين المذكورين اعلاه، عاد الجدل ليحتدم من جديد، بين صفوف المفكرين القوميين، حول العلاقة بين العروبة والإسلام، وبرز، في إطار هذا الجدل، تياران: تيار راى بان الإسلام يبقى العامل الأساس في تكوين الامة العربية، وأنه لا يمكن تصور وجود العروبة بمعزل عن الإسلام، وأن نقطة الضعف الأساسية في الفكر القومي، بصورة عامة، كانت ضعف العنصر الإسلامي فيه، وأنه لا بد للتيار القومي من أن يتصالح مع الإسلام ويدمج المعطى الإسلامي في مفهوم العروبة[1]، وتيار آخر أصر على أن العروبة الحديثة هي غير الإسلام، رغم أنها لا تعارضه، وأن هذه العروبة هي الالتزام بالمجتمع المدني وبالدولة الحديثة وبمقتضيات التقدم، في حين أن الدين هو تلك القيم التي يدين بها الفرد، وهما لا يتناقضان، لأن الدين ليس ضد التقدم. واعتبر أنصار هذا التيار الثاني بأن اللغط الدائر حالياً، حول علاقة العروبة بالإسلام، يعود بعضه إلى الخلط بين العروبة التاريخية والعروبة الحديثة، وبعضه الآخر إلى أفكار معادية للعروبة أو للإسلام أو لكليهما[2].

وكانت قضية العلمانية في مقدمة القضايا التي تركز عليها الجدل بين التيارين. ففي حين، كان الفكر القومي العربي، عموماً، في زمن مضى ينظر إلى العروبة باعتبارها لا دينية، ولكنها تحترم كل الأديان، ويتبنى العلمانية، التي لا تصطدم بالإيديولوجيا الدينية، كاساس لتنظيم شؤون المجتمع، أدى انتقال الفكر القومي، في السنوات الأخيرة، إلى مواقع دفاعية، وبروز التيارين المتمايزين، في داخله، حول الموقف من علاقة العروبة بالإسلام،

(1) هشام جعيط، حوار معه في جريدة القبس الكويتية، 23/ 11/ 1989.
(2) خالد زيادة، م.س.

إلى إعادة طرح قضية العلمانية بحدة على بساط البحث. وفي هذا السياق، برزت وجهتا نظر: الأولى تعتبر أن العلمانية هي مجرد نقل وتقليد فرضته نزعة التوجه نحو الغرب ولم تكن استجابة لضرورة موضوعية فرضتها الظروف السياسية للواقع العربي، وتدعو بالتالي إلى إسقاط الدعوة إلى علمنة القومية، والثانية تصر على أن العلمانية هي الوجه الثاني لميدالية القومية، وأن فصل الدين عن الدولة ليس غريباً عن الإسلام، لأن الشريعة الإسلامية لم تتعرض لأسس تنظيم الدولة وكيفية اختيار الحاكم[1].

---

(1) انظر مجلة المستقبل العربي، العدد 24، 1981، ص ص 134-140، والعدد 26، 1981، ص ص 57-118، والعدد 13، ص ص 19-42.

التنمية والتخلف

مصطلحات ومفاهيم

تعني التنمية تطوير القدرة الوطنية الانتاجية من أجل تلبية الطلب الفعال لشرائح المجتمع في الحصول على سلة الحاجات الإنسانية الأساسية والخدمات، وهي تضم فرص العمل وتحسين الدخل والطعام والرعاية الصحية والملبس والمسكن والنقل والمدرسة والحريات، فضلاً عن الحاجات الترفيهية.

من البديهي أن توفير هذه السلع والخدمات يتطلب توفير الظروف المادية الملائمة لتطوير قطاعات الانتاج وقدراتها، ويشمل ذلك بالضرورة الصناعة وشبكات الطرق وأنظمة الري والصرف الصحي والمصارف والزراعة، وكذلك المرافق العامة والكهرباء والطاقة، الخ...

يحدد يوسف صايغ (التنمية العصية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992) الفئات الاجتماعية أو المجموعات التي يطلب منها أن تنهض بمسؤوليات التنمية بثلاث:

أ- القيادات المهتمة بالشأن العام في مجالات السياسة والتربية والرأي العام وقطاع الاعمال والانشطة المهنية.

ب- المفكرون

ج المواطنون المسيسون.

قضية التنمية في العالم العربي اصطدمت منذ البداية

بمشكلات معقدة. أولها الاسباب التاريخية للتخلف التي رزحت تحتها بلدان العالم العربي منذ انهيار الامبراطورية العباسية، وثانيها علاقة الصراع مع الاستعمار منذ بداية الاحتكاك بالحضارة الرأسمالية، وثالثها توزع القوى السياسية والثقافية بين حنينها إلى تراث عربي غني وحداثة غربية المنشأ.

إزاء هذه المشكلات لم يتمكن العالم العربي من استنهاض نفسه وبعث تراثه على طريقة ما فعل الغرب، الذي دخل عصر الاحياء والانبعاث انطلاقاً من إعادة قراءة تراثه ومن ثم تجاوزه تجاوزاً ايجابياً، كما أنه لم ينجح، وبالأحرى، لم يقبل الدخول في الحضارة الراسمالية، لأنها لم تقدم نفسها على صورة انجازات وتقدم وعلم وحرية فحسب، بل بالترافق مع ذلك، على صورة استعمار وسيطرة.

لم تنجح محاولات الاصلاح التي قامت بها حركات متنورة كالأفغاني على الصعيد الديني، ومحمد علي باشا على الصعيد السياسي، شبلي الشميل وفرح انطون وطه حسين على الصعيد الفكري والثقافي. ويمكن القول بتحفظ، إن بعض الانجازات التي حققها هؤلاء لم يحالفها الحظ في الاستمرار والتطور.

بعد مرحلة الاستقلال واجهت المجتمعات العربية تحديات التنمية السياسية والاقتصادية والثقافية دون نجاح يذكر، إلى ان أخذت العولمة تسود الكرة الأرضية فصارت مهمات التنمية أكثر تعقيداً.

يجمع المحللون على أن مفتاح الحل في قضية التنمية هو مفتاح سياسي وقوامه اقامة مصالحة بين الانظمة والشعوب على أساس تعزيز الديموقراطية وحشد الطاقات الوطنية لبناء اقتصاد

يعتمد على الذات، وذلك في سبيل التخلص من التبعية الاقتصادية للمركز الرأسمالي، وتأمين حد أقصى من التكامل العربي لتوظيف الثروة البشرية والمادية، بما يوفر شروط التنمية المستدامة، والبحث عن سبل وأطر للعدالة والحرية توفر سلة الحاجات الاساسية للمواطنين.

يقترح يوسف صايغ برنامجاً للتنمية (التنمية العصية، ص270) نورده بنصه الحرفي:

"ينبغي أن تكون القومية داعمة للنضال من أجل التحرير والعدالة الاجتماعية، وأن تحترم حقوق الإنسان وحرياته، وتتيح مشاركة سياسية واسعة صادقة للجماهير ... من أجل تحرير الاقتصاد وكذلك المجتمع والجسم السياسي من التبعية للخارج، وأن تتبنى استراتيجية الاعتماد على النفس في التنمية، وأن تعنى بتصميم وصيانة اقتصاد تكون قاعدة ملكية وسائل الانتاج فيه واسعة، وقطاع تعاون متنوع الاختصاصات..".

قضايا تنموية

الحرية، المرأة، العدالة الاجتماعية

تفرعت قضية التنمية حتى باتت التسميات تشمل كل الحقول والميادين، وساد في المرحلة الاخيرة استخدام مصطلح الأمن، مضافاً إلى أسماء الحقول والميادين، لتصبح التنمية تعبيراً عن الأزمة الحضارية العامة الشاملة، التي لا ينحصر مداها في بلدان العالم الثالث، أو البلدان العربية، بل يتعداها إلى كل المعمورة. فلم يعد مدلول الامن محصوراً بالجانب العسكري، بل بات الحديث عن الإخلال بالأمن جائزاً إذا كان الأمر يتعلق بمشاكل البيئة (الأمن البيئي)، والصحة (الأمن الصحي)، والغذاء (الأمن الغذائي)، هذا فضلاً عن ميادين التنمية الأخرى الاقتصادية والثقافية والسياسية.

ولعل أبرز القضايا ذات الصلة بالتنمية والتي شكلت مواضيع نقاش وصراع منذ بداية النهضة هي تلك المتعلقة بالحرية والمرأة والعدالة الإجتماعية.

أولاً: الحرية

الحرية مصطلح قديم موجود في كل اللغات والقواميس. لكنه، بالدلالة الحديثة التي ينطوي عليها، غدا ينتمي إلى حقل الفلسفة، لا سيما بعد الديكارتية التي دشنت الثورة الفكرية وعصر

النهضة في أوروبا. ومن المدلولات التي اكتسبها في مجرى تطوره الحديث إزالة القيود اللاهوتية والغيبية التي كانت تكبل العقل البشري وتعلن محدوديته وعجزه. فصارت الحرية، مع الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن انا موجود) تعني حرية العقل في التفكير والإبداع واكتشاف أسرار الطبيعة، التي كانت، مع الفكر الغيبي، حكراً على "الراسخين في العلم" من حاملي مفاتيح الجنة وأبواب السماء.

بعد ان خرج المصطلح من القواميس اللغوية ليدخل عالم الفلسفة، استعاده السياسيون وأدخلوه عالم الثورة الفرنسية وغدا واحداً من شعاراتها الثلاثة مع الإخاء والمساواة.

هذه الخصوصية التي حاز عليها في الفلسفة وفي السياسة مدينة لعملية تطور معقدة بات الإنسان فيها هو محور الكون بدل السماء، وباتت فيها حرية الإنسان الفرد تختزل معنى حرية الإنسان.

ورد في لسان العرب:

"الحر بالضم: نقيض العبد، والحرة نقيض الأمة، وحرره أعتقه، والمحرَّر الذي جُعل من العبيد حراً فأعتق ... وتحرير الولد أن يفرده لطاعة الله عز وجل ... والحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم، والحرة الكريمة من النساء ... إلخ. "

وفي القرآن الكريم وردت كلمة "حر" ومشتقاتها ثماني مرات: كلمة تحرير، وتعني تحرير رقبة، أي عتق عبد (خمس مرات)، في الآيات التالية " "ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة..." " (النساء 92)، "فإذا كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة..." (النساء 92)، "وإن كان من قوم بينكم

وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة" (النساء 92)، "فكفارته إطعام عشرة مساكين...أو تحرير رقبة..." (المائدة 89)، "و الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة..." (المجادلة 3)، ووردت كلمة "محرر" مرة واحدة في الآية 35 من سورة آل عمران: "رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً"، أي عتيقاً خالصاً حسب تفسير الجلالين؛ كما وردت كلمة "حر" مرة واحدة في الآية رقم 178 من سورة البقرة: "كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى...".

لم يكتسب مصطلح الحرية في اللغة العربية مدلولاً جديداً، فلسفياً وسياسياً إلا بعد الاحتكاك بالحضارة الرأسمالية. وإذا كان المعنى السياسي البدائي للكلمة قبيل الثورة الفرنسية يحيل إلى حرية الفلاح في أن يعمل أو لا يعمل في حقول الإقطاعي، فإن معناه قد اتسع لدى الفئات الناشئة من البرجوازية ليبدأ بحرية رأس المال الصناعي والتجاري، ويتحول بالتدريج إلى حرية السوق والاقتصاد الحر، وليشمل، من بين ما يشمل، الحريات السياسية والفكرية الواردة في شرعة حقوق الإنسان والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، من حرية التفكير والنشر والتظاهر والانتماء السياسي وصولاً إلى حرية الاختيار بين الإلحاد والإيمان كما ينص الدستور الفرنسي.

أبرز من تناول قضية الحرية من النهضويين عبد الرحمن الكواكبي الذي نشر كتابه: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، وبين فيه مساوئ الاستبداد ورأى فيه "صفة الحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب

ولا عقاب" (ص. 19)، كما رأى فيه سبباً في إفساد الدين وفي انحطاط التربية والأخلاق وفي قتل الميول الطبيعية لدى الإنسان نحو الخير، وفي فساد الإدارة وتحطيم الروابط الاجتماعية قال: "لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن ينتسب لقال: انا الشر وأبي الظلم وأمي الإساءة وأخي الغدر وأختي المسكنة وعمي الضر وخالي الذل وإبني الفقر وإبنتي البطالة وعشيرتي الجهالة ووطني الخراب"(ص 52). غير أن هذا الداعية إلى الحرية مات في منفاه في مصر مقتولاً.

في مرحلة لاحقة غدت الحرية واحداً من شعارات الحركة القومية العربية التي خلطت بينه وبين التحرر من الاستعمار وأفرغته من مضمونه الفلسفي كتعبير عن حرية الإنسان الفرد.

المعادل الجماعي لحرية الإنسان الفرد هو الذي صاغته الحضارة الرأسمالية تحت اسم الديموقراطية، وهو يعني حق الجماعة في التعبير عن نفسها في أطر سياسية وحزبية ونقابية، وهو يعني، بالتالي، الاعتراف بالآخر واحترام الرأي الآخر والاحتكام في النهاية إلى قانون الأكثرية والأغلبية في المؤسسات الدستورية والاجتماعية والنقابية وسواها.

غير أن آليات الحضارة الرأسمالية، التي حمت واحترمت الديموقراطية من الناحية الشكلية، في العلاقة بين الجماعات داخل بلدانها المتقدمة، عملت على تعطيلها من خلال آليات صناعة الرأي العام، وعطلتها على صعيد العلاقات بين الدول.

والحرية والديموقراطية هما اليوم، في بدايات القرن الواحد والعشرين من القضايا السياسية على صعيد التنمية الاجتماعية والسياسية والفكرية، لا سيما في ظل استفحال الميول إلى إلغاء الآخر والادعاء بإحتكار الحقيقة.

ثانياً: قضية المرأة

لم تطرح قضية المرأة في التاريخ، إلا مع بروز قضية الإنسان الفرد والنظر إلى المرأة بصفتها إنساناً فرداً، أي أن قضية المرأة متلازمة مع قضية الحرية الفردية.

قبل هذا التاريخ كان للمرأة دور داخل العائلة ارتضى المجتمع به وكرسته العادات والتقاليد وترسخ في تاريخ الشعوب مئات وربما آلاف السنين، كانت المرأة خلالها جزءاً من عملية الإنتاج الاجتماعي، يتفاوت دورها وموقعها تبعاً لإمكاناتها ولمستوى الشريحة الاجتماعية التي تنتمي إليها، لكنها، في جميع الحالات، كانت جزءاً من متاع الرجل وآلة للإنجاب والتدبير المنزلي، شريكاً للرجل في العمل الزراعي إذا دعت الحاجة، وصاحبة قرار في الشأنين السياسي والاجتماعي في حالات قليلة.

إن القيم العائلية التي نشأت منذ الحضارات القديمة نظرت إلى المرأة بصفتها كائناً يحتاج إلى حماية، ربما كان ذلك لأسباب جسدية، فجعلت المرأة تابعة للرجل، أي في حماه وصارت، بالمعنى المجازي جزءاً من أملاكه، فهي كالأرض رمز للخصب من جانب، ورمز للشرف والكرامة من جانب آخر، ربما، استناداً إلى هذا التحليل، قيل إن بيت الشعر سمي بيتاً تمثلاً ببيت الجاهلي، أي منزله، وصار صدراً وعجزاً، على قياس المنزل حيث الصدر للرجال، والجزء الخلفي للنساء (العاجزات من غير حماية الرجال).

لعبت الديانات السماوية دوراً إيجابياً في تجميل العلاقة بين الرجل والمرأة، فأكدت على أهمية العائلة، لكن هذا الدور الإيجابي لم يغير في طبيعة القوانين الاجتماعية السائدة تغييراً

جذرياً. غير أن بعض المجتهدين في عصر النهضة حاولوا إحداث تغييرات نوعية في دور المرأة، وما زالت الحركة النسوية ناشطة حتى اليوم لاستكمال هذا التغيير.

لم يتحول وضع المرأة إلى قضية قائمة بذاتها إلا مع بدء الحضارة الرأسمالية. ذلك أن المرأة كانت تعيش داخل مجتمعات أوروبا، قبل النهضة الأوروبية، في ظروف مشابهة لتلك التي كانت المرأة العربية تعيش في ظلها، ولم تطرح قضيتها كقضية إلا حين نضجت ظروف المطالبة بالحرية على أساس المفهوم الجديد للحرية. واستناداً إلى ذلك، فإن من ينظر بخجل إلى عدم نهوض قضية المرأة في القرون الوسطى العربية، ومن يدعي عدم الحاجة إلى النهوض بها في تلك الظروف بحجة الزعم أن الأديان صاغت حلولاً ناجزة لهذه المشكلة، إن هذا وذاك لا ينظران إلى المسألة نظرة تاريخية، بل يقرآن التاريخ قراءة إيديولوجية، لا تأخذ بالاعتبار أن الظروف التاريخية المحددة بعملية الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية هي التي أملت على الخاضعين لعملية الانتقال هذه أن يجعلوا من حرية المرأة قضية، هي جزء من قضايا الحرية التي برزت في مواجهة الاستبداد السائد. بعبارة أخرى، تبدو العلاقة بين عملية الانتقال هذه وبين قضية المرأة علاقة علة بمعلول. دليلنا على ذلك ان الأقطار العربية السباقة في المطالبة بحرية المرأة هي ذاتها التي كانت سباقة في الاحتكاك بالحضارة الرأسمالية وفي التعرف على منجزاتها، كالمطبعة والمصنع وسكة الحديد إلخ. (لبنان ومصر).

يصف الجبرتي المرحلة الانتقالية في وضع المرأة المصرية (عجائب الآثار، ج. 3، ص. 161-162)، قائلاً: "لما حضر

الفرنسيس إلى مصر ومع بعضهم نساؤهم كانوا في الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملونة، ويسدلن على مناكبهن الطريح الكشميري والمزركشات المصبوغة، ويركبن الخيول والحمير...".

غير أن الطهطاوي الذي درس في باريس، يخالف الجبرتي في تحليل ظاهرة الحشمة (رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز، الأعمال الكاملة، ص. 258)، قائلاً: "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة...".

دعا الطهطاوي إلى تعليم المرأة، وأكد الفوائد الجمة التي يجنيها المجتمع من تعليم المرأة (الطهطاوي، المرشد الامين لتعليم البنات والبنين، الأعمال الكاملة، ص. 393)، غير أن اول مدرسة للبنات لم تتأسس في مصر إلا عام 1873 .

بعد الطهطاوي دعا العديد من المفكرين العرب إلى تحرير المرأة من الجهل، من بينهم احمد فارس الشدياق في كتابه "الساق على الساق"، والكواكبي في كتابه "أم القرى"، سليم البستاني وشبلي الشميل، وغيرهم كثيرون كان من أشهرهم قاسم أمين الملقب بمحرر المرأة، الذي أصدر كتابين حول الموضوع: تحرير المرأة 1899، والمرأة الجديدة 1900. وقد ربط بين الاضطهاد الذي تعاني المرأة منه وبين الاستبداد السياسي، ورأى أن حجاب المرأة دخيل على الإسلام، وأن تعدد الزوجات ناجم عن انتشار الرق، ودعا المرأة إلى النزول إلى ميادين العمل، مستنداً في ذلك إلى نصوص من القرآن والسنة النبوية وسير الصحابة. وهو الذي قال (تحرير المرأة، ص.12): من احتقار

الرجل للمرأة أن يملأ بيته بجوار بيض أو سود أو بزوجات متعددة... وأن يطلق الزوج زوجته بلا سبب، وأن يقعد على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه... وأن يحال بينها وبين الحياة العامة...".

أول مدرسة نسائية أنشئت في بيروت بإشراف الإرساليات الأجنبية عام 1826 ثم أخرى في عاليه لبنات الطائفة الدرزية، ومع ذلك لم يتجاوز عدد التلميذات في المدرستين عام 1836 أربعين فتاة. ثم توالى إنشاء مدارس البنات بعد فتنة 1860: مدرسة البنات العالية 1862، مدرسة التمريض في الكلية السورية 1908، وبعد ذلك أخذت مدارس البنات تنتشر في مصر.

أول مجلة نسائية صدرت في مصر عام 1892 وهي مجلة الفتاة، لصاحبتها هند نوفل، ثم صدرت مجلة "أنيسة الجليس" في بيروت لصاحبتها الكسندرا ملتياري عام 1898، ثم توالت مجلات نسائية عديدة معظمها في مصر، حتى اندلاع الحرب الأولى.

أخذت المرأة تدخل ميدان الحياة العامة وشاركت في عملية الاقتراع العام في لبنان في الخمسينات من القرن العشرين، غير أن الحركات النسائية المكافحة ما زالت مستمرة، حتى أيامنا، في بدايات القرن الواحد والعشرين، في مطالبتها بالمساواة التامة بالرجل على صعيد الحقوق المدنية وقوانين الأحوال الشخصية (الطلاق، الزواج، الإرث، الملكية)، و قد تحولت قضيتها إلى جزء عضوي من قضية الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية.

ثالثاً: العدالة الاجتماعية

العدالة الاجتماعية قضية قديمة في الزمن، وفي تاريخ

الشعوب إشارات كثيرة إلى حروب وصراعات اندلعت بسبب التفاوت الاجتماعي والفوارق الكبيرة في التعامل مع البشر من قبل الحكام. كما أن في تاريخ الأديان مقترحات تقوم على أسس أخلاقية (الحسنات والهبات والمساعدات...).

مع قيام الحضارة الرأسمالية برزت المساواة شعاراً أساسياً من شعارات الثورة الفرنسية، وكان المفكرون قد شنوا هجوماً عنيفاً على طريقة معالجة الفقر بالحسنة، وطالبوا بوضع حلول يحميها القانون الوضعي. وسرعان ما اكتشف أهل الثورة الفرنسية أن المساواة التي تحققت فعلاً حين تحول الجميع إلى مواطنين (الفلاح مواطن والحاكم مواطن، ولكل منهما صوت واحد في صناديق الاقتراع) ليست هي المساواة التي كانوا يطمحون إليها، ذلك أن الاقتصاد كشف ثغرات الشعار البراق حين وزع المواطنين على طبقات وشرائح يحتل كل منها موقعاً داخل علاقات الإنتاج ولكل منها حصة من الثروة الوطنية والدخل القومي.

وانقسم أهل الثورة بين يمين ويسار، ثم تعممت التسمية بعدها (توزع النواب المنتخبون فجلس المعترضون على يسار القاعة وغير المعترضين على يمينها)، وبرز منهم من ينادي بالمساواة الاقتصادية على غرار المساواة السياسية (حق الاقتراع)، فظهرت أولى الأفكار الاشتراكية إبان الثورة، وتطورت تلك الأفكار على يد كارل ماركس في القرن التالي (أواسط الأربعينات من القرن التاسع عشر).

انتقلت الأفكار حول العدالة الاجتماعية والمساواة إلى العالم العربي، وكان أول من تناولها رفاعة الطهطاوي، الذي عالج قضية "فضل القيمة" أو فائض القيمة، حسب التعبير الماركسي، وكان

الاشتراكيون الأوروبيون قد جعلوها مثار بحثهم أيام إقامته في فرنسا.

بالترافق مع نقاش مصطلح فائض القيمة جرى التوقف عند دور العمل في الإنتاج، أي دور الجانب البشري. وقد أدى هذا النقاش إلى تسرب الأفكار الاشتراكية إلى بلادنا، وتوقف المفكرون عند مخاطر الفقر ومخاطر الغنى، فذهب أحمد فارس الشدياق إلى "أن الفوارق الواسعة في الثروة تؤدي إلى الحقد الطبقي والانحلال الخلقي، وأن الاستغلال منافٍ للدين وقوانين الطبيعة..." (الساق على الساق، ص. 592).

عبد الرحمن الكواكبي إقترح حلاً لمشكلة الغنى والفقر يتمثل بالاشتراكية الإسلامية، وسماه (الاشتراك العمومي المنظم)، واستند إلى تحريم الربا في الإسلام. أما الأفغاني فقال عن الاشتراكية، في آخر أيامه، بعد أن كان هاجمها: "وهكذا دعوى الاشتراكية... وإن قل نصراؤها اليوم، فلا بد أن تسود في العالم يوم يعم فيها العلم الصحيح..." (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عمارة، ص. 423). والاشتراكية الحقة التي تصورها الأفغاني هي المستمدة من أصول الدين ومن أخلاق العرب الأولين.

ظلت المطالبة بالعدالة الاجتماعية على جدول عمل التطورات في العالم العربي طيلة القرن العشرين، ورفعت الحركة القومية شعار الاشتراكية إلى جانب الوحدة والحرية. (راجع فصل الاقتصاد الرأسمالي وبدائله وفصل الحركة القومية) .

في مقابل ذلك، راحت آليات الاقتصاد الرأسمالي تستجيب لضغط المطالبة والحركات المكافحة في سبيل العدالة الاجتماعية،

وتبتكر صيغاً من توزيع الثروة لتقليص الفوارق الطبقية (الضمان الصحي، الضمان الاجتماعي، التعليم المجاني... في بعض البلدان)، مع دور الدولة في ترشيد الاقتصاد (تحول الدور الترشيدي في الدول الاشتراكية إلى دور توجيهي).

بعد الثورة الإيرانية انتشر الإعتقاد بإمكانية تحقيق العدالة عبر صيغة الاقتصاد الإسلامي (راجع فصل الاقتصاد)، غير أن العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية تشير إلى استفحال الفوارق الطبقية بين الدول الفقيرة والدول الغنية، وداخل كل دولة بين الأغنياء والفقراء، لا سيما في ظل ميل الاقتصاد إلى الهيمنة، على حساب المؤسسات السياسية الممثلة بالدولة وأجهزتها (راجع فصل العولمة).

البحث في أسباب تخلف المجتمع العربي(*)

كانت الدعوات والحركات الاصلاحية السلفية التي سبق ذكرها ترى أن سبب تخلف العرب المسلمين وضياع مجدهم، هو ابتعادهم عن نقاوة دينهم وشيوع البدع والضلالات التي دخلت على معتقداتهم. ولذلك جعلت هدفها الأول تنقية الدين الإسلامي من هذه الضلالات والعودة إلى منابعه الأولى، بالاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله. اما الاتجاهات الحديثة في التجديد الإسلامي التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، والتي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فقد رأت أن سر تخلف المسلمين نابع من عزوفهم عن الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، والجانب المادي منها بشكل خاص. لذلك دعتهم إلى أن ينهلوا من الحضارة الغربية ما يفيد دنياهم، على أن لا يتعارض مع معتقداتهم وتقاليدهم الإسلامية، وفي الوقت نفسه اعتماد الإسلام دستوراً لحياتهم. وقد حدد جمال الدين ومحمد عبده أهداف دعوتهما بما يلي: "بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت. ويستتبع ذلك البحث في أصول الأسباب ومناشئ العلل التي قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التي دفعت بهم إلى بهامة حيرة عميت فيها السبل واشتبهت بها المضارب.. والتنبه إلى أن الظهور بمظهر القوة لدفع الكوارث انما يلزم له التمسك ببعض

(*) نص مقتبس من كتاب: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، علي المحافظة، الدار الأهلية للنشر والتوزيع.

الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم.. وعلى أن التكافؤ في القوة الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية"..

غير أن اقتباس المنجزات العلمية والتقنية عن الغرب لم يعن لدى هؤلاء المجددين تقليد الغرب تقليداً أعمى. يقول الشيخ محمد عبده: "إن الذين يرومون الخير الحقيقي لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى اتقان التربية ونشر التعليم، اذ إن إصلاح نظام التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً. ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب، هؤلاء يخطئون خطأً كبيراً. فهم يبدأون بما هي في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى... ويظهر لنا تاريخ الدول الأوروبية العظيمة على أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناءً شديداً، وضحّت تضحيات عظيمة. ومع هذا فلا تزال تلك الدول بعيدة عن الغاية التي ترمي اليها. فإن الدول الأوروبية لم تصل ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها، وأدّى الصراع الحربي والاقتصادي بينها إلى تطور الفكر فيها"[1].

ويؤكد خطر التقليد الأعمى بقوله:

"إننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدي أيضاً فلا يفيد..."[2]. واذا كان المصلحون السلفيون المجددون المسلمون قد رأوا فيما علق بالدين من ضلالات وبدع من الأسباب الأساسية لتخلف مجتمعهم وضعفهم السياسي، فقد كان المفكرون العرب من المسيحيين يرون في التعصب الديني أساس البلاء والتأخر. فهذا سليم البستاني يقول: "منذ أن انقسمنا إلى عصب دينية وأخذ كل منا يحاول عضد عصبته وتنكيس غيرها، قد عمّنا التأخر

---

(1) رضا، محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الامام ج2، ص 122-124.
(2) المصدر نفسه، ص 123.

وخسف ظلام الجهل بدرنا. وقد دخل ذلك التعصب في بعض وربما اكثر مجالسنا وجمعياتنا وشركاتنا ... وهذا هو وباء شديد العدوى يسري من الكبير إلى الصغير".

ويرى البستاني أن الانشقاق الداخلي من أسباب التخلف الاجتماعي "لأننا لا نكف عن رشق أبناء مذهبنا بسهام الحسد والملامة والقذف. على أننا نتكاتف معهم في رشق أمة أخرى بها. وذلك لأننا لا نطيق أن نرى أحداً من أبناء ملتنا وغيرها في صدور المجالس ومراتب الحكام بل أحب إلينا أن نخسرها واياهم من أن نراهم متمتعين بها دوننا. وهذا هو من أخبث وأعظم أسباب التأخر"[1].

أما عبد الرحمن الكواكبي (1848–1902) فقد تناول انحطاط المجتمع الإسلامي بالتوسع والتفصيل في كتابه "أم القرى" وأرجعه إلى الأسباب التالية:

أ - أسباب دينية هي:

تأثير عقيد الجبر على أفكار الأمة، تأثير فن الجدل في العقائد الدينية، الاسترسال في الاختلاف والتفرقة في الدين، الذهول عن سماحة الدين وسهولة التدين، تشدد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف، ادخال العلماء المدلسين على الدين مقتبسات كتابية وخرافية وبدعاً مضرة، إيهام الدجالين والمداجين أن في الدين أموراً سرية وأن العلم حجاب، الاعتقاد بمنافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين، الغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة وجمعية الحج، تهوين غلاة الصوفية الدين وجعلهم إياه لهواً ولعباً، افساد الدين بتفنن المداجين بمزيدات ومتروكات وتأويلات، التعصب للمذاهب وآراء المتأخرين وهجر النصوص ومسلك السلف، العناد على نبذ الحرية الدينية جهلاً بمزيتها، تطرق الشرك الخفي أو الصريح إلى عقائد العامة، تأثير

---

(1) البستاني، سليم: "لماذا نحن في تأخر" مقالة في الجنان، السنة الأولى ج6، آذار 1870، ص 162-164.

المزهدات في السعي وزينة الحياة، تشويش أفكار الامة بكثر تخالف الآراء في فروع أحكام الدين، تطرق الشرك الصريح أو الخفي إلى عقائد العامة. وتهاون العلماء العاملين في تأييد التوحيد.

ب- أسباب سياسية هي:

السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية، حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط، اعتبار العلم عطية يحسن بها الأمراء على الأخصاء، إبعاد الأمراء النبلاء والأحرار وتقريبهم المتلقين الاشرار، فقدان قوة الرأي العام بالحجر والتفريق، مراغمة الأمراء للسراة والهداة والتنكيل بهم، فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة، ميل الأمراء طبعاً للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين، تفرق الأمة إلى عصبيات وأحزاب سياسية، حرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن، حماقة أكثر الأمراء وتمسكهم بالسياسات الخرقاء، واصرارهم على الاستبداد عناداً واستكباراً، وانغماسهم في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخرة بغير الفخفخة والمال.

ج- أسباب أخلاقية وتربوية هي:

الاستغراق في الجهل والارتياح اليه، انحلال الرابطة الدينية الاحتسابية، التباعد في المكاشفات والمفاوضات في الشؤون العامة، فقدان التناصح وترك البغض في الله، غلبة التخلق بالتملق تزلفاً وصغاراً، فقدان التربية الدينية والأخلاقية، الخلود إلى الخمول ترويحاً للنفس، فساد التعليم والوعظ والخطابة والارشاد، استيلاء اليأس من اللحاق بالفائزين في الدنيا والدين، فقدان قوة الجمعيات وثمرة دوام قيامها، ترك الأعمال بسبب ضعف الآمال، إهمال طلب الحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل، تفضيل الارتزاق من الجندية والخدمة الأميرية على الصنائع، فقدان القوة المالية الاشتراكية بسبب التهاون في الزكاة، معاداة العلوم العالية ارتياحاً للجهالة[1].

---

(1) الكواكبي: عبد الرحمن: "أم القرى"، ص 110-113

لقد بحث الكواكبي في هذه الأسباب على شكل حوار بين عدد من الشخصيات التي تخيلها، وتناولها بالتفصيل وبايراد الحجج والبراهين، فكانت تحليلاً علمياً لواقع المجتمع العربي في نهاية القرن التاسع عشر.

وذهب قاسم أمين إلى ابعد من ذلك حينما اعتبر إعجاب العرب الشديد بماضيهم سبباً من أسباب ضعفهم وعجزهم فهو يقول: "هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه. وليس له دواء، إلا أن نربي أولادنا على ان يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. اذا أتى ذلك الحين - ونرجو أن لا يكون ذلك بعيداً - انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي. وتيقنّا انه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة[1].

واستعرض عبد الله النديم مزاعم بعض المفكرين الغربيين في أسباب تخلف العرب والشرقيين عامة، واثبت بطلانها، وهي:

1- الادعاء بأن المناخ هو الذي يقضي على الشرقيين، بالكسل والتقاعد عن الأعمال العمرانية، كما قضى على الأوروبيين بالعمل وعلو الهمة.

2- الزعم أن الدين الإسلامي مانع من التقدم. ويدحض النديم هذه الفرية بقوله "إن الشرق ممتلئ بأديان تغاير الدين الإسلامي، والآخذون بها أضعاف الآخذين بالإسلام، ومع ذلك فان تقهقرهم في المدنية والقوى العلمية أكثر من المسلمين".

3- القول أن "اختلاف الجنس هوالمانع" ويثبت النديم باسهاب بطلان هذه النظرية العرقية.

4- الزعم أن "التعلق بالاديان هو السبب في التخلف وأن الطريق السليم للتقدم هو ترك الأديان والتخلص منها. يرد النديم على ذلك بقوله:"

---

(1) أمين، قاسم. المرأة الجديدة، ص100.

مع أننا لو فرضنا عدم صحة الأديان وانها وضعت نظامات في أيام الخشونة والجهالة لا لزوم لها الآن مع وجود القوانين الوضعية، لكان من الواجب احترامها واعتبارها، فان تاثير وعدها ووعيدها في النفوس لا يبلغه قانون ...[1]

وبعد أن دحض النديم هذه المزاعم عقد مقارنة بين أسباب تقدم الدول الأوروبية وأسباب تخلف دول الشرق، معتبراً اهمال الشرقيين لأسباب وعوامل التقدم في الدول الأوروبية الأساس في تخلفهم الحضاري ويجمل تلك الأسباب بما يأتي:

1- الوحدة القومية الناشئة عن وحدة اللغة ووحدة التراب القومي في دول الغرب. ويرى النديم ان عدم توافر هذه الوحدة القومية في دول الشرق سبب هام من أسباب تخلفها وتدهور حضارتها.

2- الاعتماد في الإدارة والسلطة على أبناء الجنس الواحد. ويذهب النديم إلى القول "فدول الشرق أخطأت هذا الطريق ولفقت العمال من الأجناس المحكومة وغيرها، فانحلت قواها، وكثر فيها الثورات والتغلبات، حتى جاءت الدولة العربية، فوحدت سلطتها في دورها الأول. فنمت مملكتها بكثرة فتوحاتها، ونفذت قوانينها الشرعية والوضعية في الممالك التي ربطت خيولها باب ملوكها وأمرائها. فلما اتسع نطاق المدنية وجنح الخلفاء والأمراء إلى الرفاهية والسكون أسلموا أمور إدارتهم إلى الاجناس المحكومة بهم، فدعاهم حب الإثرة إلى نزع ما بيد مواليهم وساداتهم. ورجعت العرب القهقرى وكثر المتغلبون وفسد النظام"[2].

3- الوحدة الدينية، ذلك "أن وحدة الدين إذا انضمت إلى وحدتي اللغة والسلطة قامت المملكة على أساس متين". ويذهب في هذا الاتجاه

---

(1) النديم، عبد الله، سلافة النديم، ج2، ص 109-110، الأستاذ، ج15، السنة الأولى، 29-11-1892، ص 337-352

(2) المصدر نفسه، ص 111-112.

إلى ما ذهب اليه استاذه محمد عبده في اعتبار تخلي المسلمين عن دينهم وعدم التمسك به سبباً من أسباب تخلفهم. فهو يقول: " واهمل الشرقيون دينهم، وتأخرت المعارف لديهم، وعمت الجهالة عوامهم. واقتصر العلماء على التعاليم الدينية فماتت الصنائع. واصبح الناس يعدون مخترعات اوروبا من وراء العقول، وحكموا على أنفسهم باستحالة الوصول إلى تقدم أوروبا، لفراغهم من المبادىء العلمية وبعدهم عن المسائل الدولية "[1].

4- التعاون بين الدول الاوروبية، وفقدانه بين الدول الشرقية مما جعلها فريسة سهلة للدول الطامعة. يقول النديم: "فقد اخطات ممالك الشرق هذا الطريق الجليل (طريق التعاون الدولي) فاستبدلت الاتفاق بالنفرة وبث العداوة بين افراد الامم، وانتهت العداوة إلى مساعدة دولة شرقية لدولة أوروبية على أمة شرقية مثلها"[2].

ويتبع هذه العوامل الرئيسية في تخلف الشرقيين وتقدم الاوروبيين بعوامل ستة مساعدة هي:

1- حرية الفكر والنشر وتعميم المعرفة. ذلك أن الشرق اخطأ الطريق "فخاف ملوكه من الكتاب والعقلاء، فضغطوا على افكارهم حتى أماتوها في أذهانهم.."

2- الثورة الصناعية والسيطرة التجارية التي كانت سبباً من أسباب تفوق أوروبا. "وقد اخطأ الشرقيون هذا الطريق، وجمعوا المال لوضعه تحت الارض خبيئة أو لصرفه في الملذات والشهوات، وتركوا صنائعهم عرضة للضياع، واستعملوا مصنوع أوروبا"[3].

3- توافر الحافز للانتاج والابداع. " وقد اخطأ الشرقيون هذا الطريق فحطوا على المخترعين، وتركوهم واعمالهم، وانكبوا على الأجنبي ومصنوعه، واغمض الملوك عنهم عين الرعاية والاعتبار، ففترت الهمم وقعدت عن السعي خلف النافع من بنات الافكار".

---

(1) المصدر نفسه، ص 114.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

(3) المصدر نفسه، ص 117.

4- اهتمام أوروبا بالعلم والمعرفة بينما "نامت الأمم الشرقية تحت ردم التهاون وعدم التبصر حتى مات العلم وأهله"[1].

5- المؤسسات الدستورية التي تضمن العدل والتي لم يأخذ بها الشرقيون "بسبب الجهالة التي عمّت الأمم الشرقية، فلم يكن عند ملوكهم ثقة بأعيانهم ووجهائهم، ولا يحبون كثرة العقلاء خوفاً من التغلب الذي يحلم به كل ملك شرقي وهو وهم لا حقيقة له".

6- المجالس والجمعيات العلمية والأدبية التي يفتقر اليها الشرق. فقد جعل الشرقيون "مجالسهم قاصرة على الغيبة والنميمة والسعي في أذية فلان ومعاكسة علان، والتحاسد والتباغض وتقبيح بعضهم بعضاً، واللهو واللعب، وانقطعوا عن العالم بالمرة"[2].

وقد أجمل الأمير شكيب ارسلان أسباب التخلف الاجتماعي عند العرب والمسلمين في كتابه "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم" بما يلي:

1- الجهل والعلم الناقص، "الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، لأن الجاهل اذا قيض الله له مرشداً عالماً طاعه، ولم يتفلسف عليه فأما صاحب العلم الناقص فلا يدري ولا يقتنع بانه لا يدري"[3].

2- فساد الأخلاق، أي "فقد الفضائل التي حث عليها القرآن والعزائم التي حمل عليها سلف هذه الأمة" "وفساد أخلاق أمرائها أخطر من فساد الرعية". يقول الأمير شكيب: "وظن هؤلاء - إلا من رحم ربك - أن الأمة خلقت لهم، وأن لهم أن يفعلوا بها ما يشاؤون، وقد رسخ فيهم هذا الفكر حتى اذا حاول محاول أن يقيمهم على الجادة بطشوا به عبرة لغيره".

3- الخوف، يقول أرسلان: "ومن أعظم عوامل تقهقر المسلمين الجبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت"[4]

(1) المصدر نفسه، ص 118.
(2) المصدر نفسه، ص 129.
(3) أرسلان، شكيب. لماذا تأخر المسلمون، ص 58.
(4) المصدر نفسه، ص 60.

4- اليأس والقنوط، يقول في ذلك: " فمنهم من وقر في أنفسهم أن الافرنج هم الأعلون على كل حال، وانه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين إلى أن صار هؤلاء ينصرون بالرعب وصار الأقل منهم يقومون للأكثر من المسلمين " (1).

5- ضياع الإسلام بين الجامدين الجاحدين. يقول في هذا الصدد "آفة الإسلام هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغير شيئاً ولا ترضى. أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يفرغ المسلمين وسائر الشرقيين ويخرجهم عن جميع مقوماتهم ومشخصاتهم ويحملهم على إنكار ماضيهم، ويجعلهم أشبه بالجزء الكيماوي الذي يدخل في تركيب جسم آخر كان بعيداً فيذوب فيه ويفقد هويته " (2).

وخلاصة القول أن المفكرين العرب في عصر النهضة انقسموا إلى فريقين في تحليلهم أسباب تخلف امتهم. فريق السلفيين الذين ارجعوا هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن الدين القويم، وفريق الليبراليين الذين حاولوا الغوص في تراث الماضي وأوضاع الحاضر، وتحري التطورات السياسية والقيم الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية التي أدت إلى هذا التخلف، فخرجوا بتحليل علمي سليم لواقعهم، ووضعوا اصابعهم على الامراض الحقيقية التي تنهش مجتمعهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

الاقتصاد الرأسمالي وبدائله

يسود الاقتصاد الرأسمالي معظم أصقاع العالم اليوم. وهو يقوم على حرية رأس المال في الاستثمار والتجارة، ولذلك فهو يسمى الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق.

قدم ماركس تحليلاً لآليات النظام الرأسمالي ورأى في قيام هذا النظام ثورة تقدمية بكل معنى الكلمة، لأنه نقل العالم من التخلف الإقطاعي إلى نظام جديد في بنيته السياسية والاقتصادية والثقافية. لكنه رأى فيه أيضاً عودة إلى أشكال من "التوحش"، تفاقم فيه استغلال الإنسان للإنسان في صور مقنعة، وصار رأس المال وآليات تراكمه مصدراً لقمع الحرية التي حصل عليها البشر من الناحية الشكلية إبان الثورة الاجتماعية التي توجتها الثورة الفرنسية عام 1789. وبفعل هذا القهر الرأسمالي بات الإنسان يعيش حالة من الاغتراب.

مفتاح البحث الماركسي في آليات النظام الرأسمالي هو القيمة الزائدة التي يجنيها رأس المال ويراكمها، وهي ناجمة في رأيه عن الجهد الذي يقدمه البشر والذي يتحول إلى بضاعة قابلة للبيع والشراء في ظل ما يسمى في الرأسمالية العمل المأجور.

ينطوي الجهد البشري (العمل) الجسدي منه والفكري، على قيمة معنوية لها معادل مادي. غير أن هذا المعادل المادي يجري

توزيعه في صورة غير عادلة بين العمل ورأس المال، ويعود السبب في ذلك إلى نظام الملكية، وهو في الرأسمالية ملكية خاصة لوسائل الإنتاج. ولذلك يقترح إضفاء الطابع الاجتماعي على هذه الملكية.

شهد علم الاقتصاد، بعد انفصال العلوم الإنسانية عن الفلسفة، تطوراً كبيراً منذ قرنين من الزمن، بالتوازي مع تطور العلوم عامة وتطور الوقائع الاقتصادية على الصعيد العالمي. غير أن المبادئ الأولية التي قام عليها النظام الرأسمالي لا تزال قائمة، وهي تشمل جملة من المصطلحات (يمكن التوسع في بحثها في حقل الدراسات الاقتصادية) من بينها: الإنتاج والثروة الوطنية، الإنتاج والأجور والأرباح، الأجور والنقد، السياسة المالية والسياسة النقدية، العرض والطلب، الأجور والأسعار، القيمة والعمل، إنتاج القيمة الزائدة، الخ.

جرى نقد النظام الاقتصادي الرأسمالي، واقترحت بدائل عنه، من قبل سائر الحركات الاشتراكية المتحدّرة من النظرية الماركسية، ومن قبل حركات وتيارات تنتمي إلى الإسلام السياسي. في هذا السياق نرى من المفيد عرض نماذج عن وجهات النظر هذه لكل من العلامة محمد حسين البهشتي، والمرجع الإسلامي محمد باقر الصدر والمفكر المغربي محمد الوقيدي، فنوجز آراء البهشتي في النظرية الاقتصادية الإسلامية ونورد نصاً للصدر من كتابه "اقتصادنا"، ونصاً آخر للوقيدي من كتابه الإيديولوجيا والعلوم الإنسانية يتناول فيه بعض مقومات النظرية الماركسية.

البهشتي والنظرية الاقتصادية الإسلامية

ينطلق البهشتي في عرض النظرية الاقتصادية الإسلامية(*) من الاعتقاد بأن الله هو مالك "ما في السموات وما في الأرض" (من هذا الاعتقاد شاعت العبارة وعلقت محفورة أو مطبوعة على أبواب بعض العمارات، وهي مشتقة من تأويل الآيات الكريمة التي تنص على ذلك:

له ما في السموات وما في الأرض: سورة يونس، 68؛ بيده ملكوت كل شيء: المؤمنون، 88؛ يس، 83؛ بيده الملك: الملك، 1). وبموجب هذا الاعتقاد فإن ملكية الله تعالى للعالم لا حد لها.

غير أن هذه النظرية الاقتصادية تعطي الإنسان حقاً في نوع من التملك، يختلف اختلافاً نوعياً عن الملكية المنسوبة لله. إنه حق التصرف. فالتصرف بالشيء واستخدامه يعد بمثابة ملكية نسبية (مؤقتة)، في حين أن ملكية الله هي ملكية مطلقة (جرى نقاش هذا الاختلاف في إطار نقد النظرية الاشتراكية وملكية الدولة، حيث جرى التمييز بين الملكية والحيازة، فمن يحوز على الشيء (مدير مصنع مثلا) يتصرف بالوكالة عن المالك الذي هو الدولة في النظام الاشتراكي، فيصبح الوكيل هو المالك العملي والدولة هي المالك نظرياً) غير أن دلالة الحيازة، في الاصطلاح الفقهي، تختلف عنها في الدلالة اللغوية. فهي، في الفقه، حسب البهشتي تعبير عن إمكانية الاستفادة مما توفره الطبيعة لا مما يوفره الإنتاج

(*) محمد حسين البهشتي، بحث في أبعاد النظرية الاقتصادية الإسلامية، دار الحق، بيروت، 1993.

المبدع للإنسان (كأن تجمع الملح عن شاطئ البحر). ومع ذلك تبقى الملكية بالحيازة شأناً نسبياً لأن المكية المطلقة هي لله وحده.

إضافة إلى الملكية بالعمل المنتج، والملكية بالحيازة هناك الملكية الناجمة عن الخدمات، وهي كلها ملكيات نسبية،و ملكيات "ابتدائية"، في مقابل ملكيات أخرى انتقالية تتحصل "بالمبادلة" و"المتاجرة" و"الهبة" والانتقال "القهري" كالارث. أما أنواع الملكية فيوجزها البهشتي في هذا النص:

"في اصطلاح الاقتصاد المعاصر يطلق على ملكية الفرد لغير وسائل الإنتاج اسم الملكية الشخصية، ولوسائل الإنتاج الملكية الخاصة، وملكية الأراضي والجبال وسواها الملكية العامة، وما تتصرف بها الحكومة ملكية الدولة" (ص32).

يترتب على الملكية حق الاستهلاك والاستثمار والإسراف والاتلاف، ولكل من هذه الحقوق حدود أخلاقية يرسم الفقه فيها حالات إجازتها أو تحريمها.

أما تحليل آليات التراكم الرأسمالي فهي تستند إلى ما جرى التوافق عليه في قوانين الاقتصاد الحديثة التي تتناول الأدوات المعرفية في هذا العلم، الشائعة من القاموس الماركسي: رأس المال الثابت ، رأس المال المتحرك، قوة العمل، أدوات العمل، وسائل الإنتاج، القيمة الزائدة، الأجر (حصة العمل) والربح (حصة رأس المال)، الاستثمارات، التجارة والتضخم. وفي هذا السياق يميز البهشتي بين الربح والربا. فالربح الناجم عن التجارة أو عن تقديم خدمات مباح، بينما الربا محرم، استناداً إلى الآية: "أحل الله البيع وحرّم الربا" البقرة 73، كما أن الربح الناجم

عن الإيجار والمزارعة والمساقاة والمضاربة مباحة (يستخدم البهشتي المضاربة بغير المعنى السائد في التنافس الرأسمالي) لكن ما يحرمه الاقتصاد الإسلامي، حسب نظرية البهشتي تحريماً مطلقاً هو الاستغلال الذي يؤدي إلى بروز القيمة الفائضة المسروقة، ويرد أسباب الظلم الذي يولده الاستغلال إلى الإجحاف في الأسعار وبيع قوة العمل بأسعار زهيدة، ويقترح حلاً من خلال الشركات المساهمة والتعاونيات، في ظل تدخل الدولة في تحديد الأسعار "في الحالات الضرورية (ص 59)، وتشجيع المبادرة الفردية وتأمين حرية العاملين وإمكانات العمل لهم، ليكون "النظام الاقتصادي مقترناً إلى أبعد حد ممكن بالحرية والوفرة وبعيداً قدر الإمكان عن أعمال التمايز والفوارق في الداخل (وهكذا نجد أن هذا النظام يأخذ من الرأسمالية (الحرية والوفرة والمبادرة) ومن الاشتراكية (العدالة في الدخل، وإشراف الدولة).

أما ما يتعلق بالأعمال المصرفية فإن البهشتي يجيز الفائدة ويحرم الربا، استناداً إلى النص الديني (الآية) ويخلص إلى القول "بأن إنشاء البنوك بشكل صحيح خال من الفائدة مع استحصال شيء من الأجور من أجل رفاه الشعوب لا يعتبر أمراً غير محرم فحسب بل هو من الواجبات الكفائية ومن مسؤوليات محكومة" (ص 72). وبناء على ذلك تعتبر القروض من أجل أعمال زراعية وصناعية أو من أجل بناء المساكن أو فتح مجالات العمل أمراً مباحاً و"وسيلة لرفاه الطبقات المحرمة"، ومع كونها مصحوبة بالفائدة" (ص 68).

الاقتصاد الاشتراكي

مقدمات نظرية(*)

يقول ماركس: "ان الفكرة الأساسية التي توصلت اليها، والتي لعبت حين اكتسابها دور الخيط الهادي بالنسبة لدراساتي يمكن صياغتها بتلخيص كالآتي: يدخل الناس، اثناء الإنتاج المجتمعي لوجودهم في علاقات محددة، ضرورية، ومستقلة عن ارادتهم، وهي علاقات إنتاج تلائم الدرجة المحددة لتطور قواهم المادية للإنتاج. يكون مجموع علاقات الإنتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع، والقاعدة المادية التي تنبني عليها بنية عليا قانونية وسياسية والتي تتعلق بها أشكال معينة من الوعي المجتمعي. إن نمط إنتاج الحياة المادية يشرط سيرورة الحياة المجتمعية السياسية والثقافية بصفة عامة. فليس وعي الناس هو ما يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك أن وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم. تدخل القوى المادية للإنتاج، في درجة معينة من نموها، في تناقض مع علاقات الإنتاج القائمة، أو مع ما هو تعبير عنها، أي مع علاقات الملكية التي نضجت في أحضانها إلى ذلك الحين. وهكذا فان هذه العلاقات التي كانت أشكالاً لتطور

(*) نص مقتبس من كتاب العلوم الإنسانية والإيديولوجية، محمد الوقيدي، دار الطليعة 1983، ص ص 38-43.

وقد آثرنا أن نعرض المفاهيم الأساسية في الماركسية على لسان المفكر الوقيدي كما وردت في كتابه، وعلى لسان العلّامة محمد باقر الصدر كما وردت في كتابه: اقتصادنا.

قوى الإنتاج تصبح عندئذ عوائق لتطور هذه القوى. تفتتح حينئذ فترة ثورية مجتمعية. ويقلب التغير في القاعدة الاقتصادية للمجتمع بصورة اقل او اكثر سرعة البنية العليا في كليتها. عندما نأخذ بعين الاعتبار مثل هذه التحولات يكون علينا ان نميز دائماً بين التحول المادي لشروط الإنتاج الاقتصادي، الذي يمكن ان نلاحظه بصورة علمية مضبوطة، وبين الاشكال القانونية، والسياسية، والدينية والفنية أو الفلسفية، أي باختصار كل الاشكال الإيديولوجية التي يعي بها الناس الصراع ويدفعون به إلى مداه. وكما اننا لا نحكم على فرد طبقاً للفكرة التي يكونها عن نفسه، فاننا لا يمكن أن نحكم على فترة تحول مثل هذه وفقاً لوعيها بذاتها. وينبغي على العكس من ذلك ان نفسر هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية. أي بالصراع القائم بين القوى المجتمعية للإنتاج وبين علاقات الإنتاج. إن أية تشكيلة مجتمعية لا يمكن أن تختفي أبداً قبل أن تتطور كل قوى الإنتاج التي يمكن لها احتواؤها، كما أنه لا يمكن أن تقوم بهذه التشكيلة المجتمعية علاقات إنتاج جديدة أسمى قبل أن تتفتح الشروط المادية لوجود هذه العلاقات داخل المجتمع القديم ذاته. وهكذا يبدو لماذا لا تطرح الإنسانية من المشاكل الا ما تكون قادرة على حله، ذلك لأن النظر إلى هذا الأمر عن قرب يبين أن المشكل ذاته لا ينبثق إلا عندما تكون الشروط المادية لحله قد وجدت أو هي في طريق الوجود. بصفة عامة، يمكن أن نصف انماط الإنتاج الأسيوية والقديمة، والاقطاعية والبرجوازية الحديثة بكونها الفترات المتعاقبة للتشكيلة المجتمعية الاقتصادية. تمثل علاقات الإنتاج البرجوازية الشكل الأخير المتناقض لسيرورة الإنتاج المجتمعي، وهي ليست متناقضة بمعنى تناقض فردي، بل بمعنى تناقض يتولد عن شروط الوجود المجتمعي للأفراد، ومع ذلك فان قوى الإنتاج التي تنمو ضمن المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت ذاته الشروط المادية لحل هذا التناقض. مع هذه التشكيلة المجتمعية ينتهي، إذن، ما قبل تاريخ المجتمع الإنساني»[1].

---

(1) Karl Marx, Contribution a la Critique de L'economie politique, editions Sociales, 1972, Preface p. 4-5.

لا يمكننا أن نعتبر هذه الفقرة ملخصة لافكار ماركس، بل ولا يمكننا أن ننظر اليها حتى على انها تتضمن اشارات إلى كل افكاره. ولكننا نكتفي بان نعتبرها في حدود تصريحه هو خيطاً هادياً للوصول إلى عدد من المفاهيم التي يتضمنها التحليل المادي التاريخي.

1- إن الفكرة الاولى الأساسية في النص تطلعنا على مفهوم من المفاهيم الاساسية في المادية التاريخية هو "علاقات الإنتاج". حيث إن البشر لا يمكن ان ينتجوا ما يلبي حاجاتهم بصفة فردية، فأنهم يدخلون، في استقلال عن إرادتهم، في علاقات تربطهم من اجل الإنتاج. إن ضرورة هذه العلاقات أمر واضح ما دام الناس لا يستطيعون أن ينتجوا وهم فرادى. ولكن ماركس يؤكد من خلال النص على صفة اخرى لهذه العلاقات، وهي كونها علاقات محددة. بمعنى أنها تختلف في كل حين تبعاً لتطور "قوى الإنتاج"، وهي مجموع القوى التي تدخل في العمل من اجل الإنتاج بما فيها الإنسان ذاته.

2- إن مفهومي "علاقات الإنتاج" و"قوى الإنتاج" مفهومان اجرائيان يقترحهما علينا ماركس. وإن قوتهما بالنسبة للتحليلات التي لا تاخذ بهما تتجلى في كون هذه التحليلات تنظر إلى العلاقات المجتمعية نظرة العمومية والاطلاق، في حين يبين ماركس أن العلاقات المجتمعية هي بالدرجة الاولى علاقات إنتاج نسبية بالقياس إلى تطور القوى المنتجة في المجتمع، وبالقياس إلى العلاقات بين هذه القوى. ومعنى هذين المفهومين الاجرائيين لدى ماركس اننا لا يمكن أن نحلل اية ظاهرة من ظواهر المجتمع ونصل بصددها إلى فهم موضوعي، دون أن ناخذ بعين الاعتبار الطبيعة العامة لعلاقات الإنتاج السائدة، وللدرجة التي توجد عليها من التطور قوى الإنتاج التي يمكن لهذه العلاقات احتواؤها.

وهذان المفهومان الاجرائيان لدى ماركس لا يتعلقان بعلم معين بذاته من علوم الإنسان، بقدر ما هما بعض من منهج شامل يريد أن ينظر إلى كل ظاهرة جزئية في المجتمع في علاقتها بكلية ذلك المجتمع. وإذا ما عدنا إلى مثال الاقتصاد السياسي الذي سبق لنا أن حللنا موقف ماركس منه،

فإن هذين المفهومين يعنيان أنه لا يمكن تحليل الظاهرة الاقتصادية، دون معرفة علاقات الإنتاج التي تقع ضمنها هذه الظاهرة الاقتصادية ودون معرفة مدى تطور قوى الإنتاج التي تحتويها تلك العلاقات. وهذا يمكن أن يصدق على علم الاجتماع بصدد دراسته للظاهرة المجتمعية، مثلما كان صادقاً على علم الاقتصاد.

3- هناك مفهومان اجرائيان آخران يمكن استخلاصهما من نص كارل ماركس الذي نحن بصدد تحليله. وهما مفهوما البنية التحتية والبنية الفوقية. ففي كل مجتمع توجد بنية سفلى هي التي تتكون من مجموع علاقات الإنتاج القائمة وبنية عليا هي التي تتكون من مجموع أشكال الوعي المجتمعي. إن علاقات الإنتاج تمثل ضمن هاتين البنيتين القاعدة المادية لكل مجتمع، في حين تمثل أشكال الوعي المختلفة من قانونية وسياسية ودينية وميتافيزيقية وأخلاقية .. الخ، الصور التي يتمثل بها في وعي البشر الطابع العام لعلاقات الإنتاج القائمة ولموقعهم من تلك العلاقات. إن أشكال الوعي هذه تعبير نظري معقد عن العلاقات المادية القائمة في كل مجتمع.

هذان المفهومان مثل سابقيهما لا يتعلقان بعلم إنساني دون غيره. انهما سندان نظريان للتحليل الاجتماعي، مثلما هما كذلك بالنسبة للتحليل الاقتصادي أو التاريخي. فبالنسبة لمؤرخ الفكر، الذي قد يكون موضوع تحليله هو اشكال الوعي المجتمعي، نجد أن النقد الماركسي ينبه إلى أنه لا يمكن فهم الحياة الواقعية للبشر انطلاقاً من وعيهم المجتمعي بها. ذلك لأنه من حيث إن أشكال الوعي المجتمعي هذه إن هي إلا الصور التي يعي بها الناس علاقات الإنتاج القائمة وموقعهم من الصراع الذي تفرضه هذه العلاقات للإنتاج، وكذلك من حيث إن هذه الأشكال من الوعي وسيلة تدفع بالصراع المجتمعي القائم إلى مدى الوعي به وتنقله إلى أن يكون صراعاً على مستوى الوعي، فإننا لا يمكن أن نعتمد في فهم الواقع المادي لمجتمع ما على تحليل أشكال الوعي الموجودة به. وذلك لأن أشكال الوعي هذه لا

تدلنا إلا على الكيفيات التي يتصور بها الناس واقعهم المادي، لا على ذلك الواقع المادي كما هو في ذاته. وحيث إن الأمر على هذه الصورة فإن نقطة الانطلاق ينبغي أن تكون على العكس من ذلك هي الواقع المادي المتمثل في علاقات الإنتاج، بوصفه القاعدة المادية لحياة المجتمع، لكي نفهم ما ينبني على هذه القاعدة المادية من اشكال مختلفة للوعي المجتمعي.

هناك مفهوم مادي تاريخي آخر مرتبط بهذه المفاهيم التي ذكرناها، وإن كان لا يذكر في النص بصورة واضحة، وهو مفهوم الإيديولوجيا. فإن كل أشكال الوعي المجتمعي من حيث إنها تعكس تصور الناس عن علاقاتهم من خلال موقعهم في الصراع، إن هي الا تعبير إيديولوجي عن موقعهم من علاقات الإنتاج القائمة.

4- هناك مفهوم آخر يمكن استخلاصه من نص ماركس وهو مفهوم "التشكيلة المجتمعية الاقتصادية". والتشكيلة المجتمعية الاقتصادية مفهوم يستخدم لفهم بنية المجتمع ككل في فترة تاريخية معينة، بحيث إننا نعين بفضلها الطبيعة العامة لعلاقات الإنتاج في هذه الفترة، كما نعين بفضلها أيضاً مجموع قوى الإنتاج التي تكون مرتبطة بهذه العلاقات. ويذكر ماركس في النص أربعة انماط من الإنتاج يعتبر أنها تمثل التشكيلات المجتمعية الاقتصادية التي تعاقبت على المجتمع الإنساني حتى زمانه. وإذا ما تركنا جانباً نمط الإنتاج الآسيوي، فإن أنماط الإنتاج الاخرى هي الانماط التي تعاقبت على المجتمع الغربي، الذي يتركز حوله تحليل ماركس، خلال تاريخه الطويل.

تحتوي كل تشكيلة مجتمعية اقتصادية على علاقات للإنتاج، وعلى قوى للإنتاج توافق تلك العلاقات. غير أن هذا لا يعني أنه ضمن البنية الواحدة المتمثلة في كل تشكيلة مجتمعية تتواجد بصورة متساكنة وسكونية علاقات إنتاج معينة وقوى معينة للإنتاج تقابلها. فالواقع أنه ضمن كل علاقات للإنتاج تنمو وتتطور قوى الإنتاج التي تلائمها. غير أن قوى

الإنتاج تصل في مرحلة معينة من تطورها إلى ان تكون مناقضة لعلاقات الإنتاج التي سمحت بوجودها ونموها. لناخذ مثالاً معيناً نفكر من خلاله في هذه القضية: ما يدعوه ماركس بنمط الإنتاج القديم وهو نمط الإنتاج العبودي. إن علاقات الإنتاج داخل هذا النمط تسمح بتطور للقوى المادية للإنتاج، ولكن في مرحلة من تطور هذه القوى تصبح علاقات الإنتاج العبودية عائقاً عن مزيد من التطور لقوى الإنتاج. وهذا التناقض هو محرك التطور من تشكيلة مجتمعية إلى اخرى. فعندما تطورت قوى داخل المجتمع إلى الحدود القصوى التي يمكن أن يسمح بها هذا المجتمع كتشكيلة مجتمعية اقتصادية خلق ذلك ظروفاً موضوعية لتناقض تلك التشكيلة مع قوى الإنتاج التي تطورت ضمنها وفتح الامكان لقيام تشكيلة مجتمعية ارقى هي التشكيلة المجتمعية الاقتصادية الاقطاعية. هنا يمكن أن ندخل مفهوم الجدل في تحليل الواقع المجتمعي والتاريخي والاقتصادي. فالمجتمع القديم بما يحتويه من تناقضات هو الذي يوفر الشروط لتجاوزه ولقيام المجتمع الجديد.

5- المفهوم الرابع الذي يمكن استخلاصه من النص هو مفهوم "الثورة". وأهمية هذا المفهوم تبرز في كونه يوضح لنا الكيفية التي ينظر بها كارل ماركس إلى تطور تاريخ المجتمع الإنساني. إن هذا التطور لا يسير في اتجاه خط واحد يرسم نمواً تراكمياً للإنتاج وتقدماً كمياً لقوى الإنتاج. هنالك في تطور التاريخ الإنساني فترات انقطاع تتحقق فيها قفزة كيفية. حقاً إن قوى الإنتاج تنمو بصورة متقدمة، ولكن نموها داخل تشكيلة معينة لا يمكن ان يستمر إلى ما لا نهاية. فللتشكيلة المجتمعية الاقتصادية قدرة معينة على احتواء نمو قوى الإنتاج. لذلك فان التناقض الذي يحدث داخل اية تشكيلة مجتمعية اقتصادية بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج يفتتح كما يقول ماركس في النص "فترة ثورة مجتمعية" تمس علاقات الإنتاج بوصفها القاعدة المادية للحياة المجتمعية، ولكنها تحدث اثراً في الوقت ذاته في البنية الفوقية للمجتمع أي في مجموع اشكال الوعي المجتمعي.

6- هناك مفهوم مادي تاريخي آخر لا يرد في نص ماركس الذي اوردناه الا ضمن اشارة عابرة، هو مفهوم الصراع الطبقي. يشير كارل ماركس إلى هذا المفهوم عندما يتحدث عن اشكال الوعي المجتمعي معتبراً اياها " الاشكال الإيديولوجية التي يعي بها الناس الصراع ويدفعون به إلى مداه". والصراع الطبقي في نظر ماركس مفهوم يفسر لنا كل تاريخ المجتمع الإنساني. إن دخول الناس في أي مجتمع في علاقات الإنتاج يتضمن علاقات لهم بوسائل الإنتاج. وحيث إن المجتمعات الإنسانية من حيث علاقة الناس بها بوسائل الإنتاج لم تشهد إلا الأنماط التي يتفاوت فيها ملك الناس لتلك الوسائل، حيث تكون لبعضهم ملكية تلك الوسائل بينما يحرم الآخرون منها، وحيث يضطر من لا يملك إلى خدمة من يملك، فان هذه المجتمعات قد عرفت في الغالب صراعاً مجتمعياً بين هاتين الفئتين اختلفت ألوانه باختلاف المجتمعات والفترات التاريخية. يثبت كارل ماركس هذا المفهوم بوصفه مفهوماً مفسراً لتاريخ المجتمع الإنساني ابتداء من كتابه "بيان الحزب الشيوعي". يقول بهذا الصدد في الفقرة الأولى من كتابه: "إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات. فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والسيد الاقطاعي والقن، والمعلم والصانع، أي بالاختصار المضطهدون والمضطهدون، كانوا في تعارض دائم، وكانت بينهم حرب مستمرة تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي دائما اما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره وأما بانهيار الطبقتين المتناضلتين معاً" (1).

---

(1) ماركس وانغلز: بيان الحزب الشيوعي، ضمن مختارات ماركس وانغلز، الجزء الأول ص 49-50

العامل الاقتصادي أو المادية التاريخية(*)

ولنكوّن الآن فكرة عامة عن المفهوم الماركسي للتاريخ، الذي يتبنى العامل الاقتصادي، بصفته المحرك الحقيقي لموكب البشرية في كل الميادين. فالماركسية تعتقد أن الوضع الاقتصادي لكل مجتمع، هو الذي يحدد أوضاعه الاجتماعية، والسياسية، والدينية، والفكرية، وما إليها من ظواهر الوجود الاجتماعي. والوضع الاقتصادي بدوره له سببه الخاص به، ككل شيء في هذه الدنيا، وهذا السبب-السبب الرئيس لمجموع التطور الاجتماعي، وبالتالي لكل حركة تاريخية في حياة الإنسان - هو وضع القوة المنتجة ووسائل الإنتاج. فوسائل الإنتاج هي القوة الكبرى، التي تصنع تاريخ الناس وتطورهم وتنظمهم. وهكذا تضع الماركسية يدها على رأس الخيط، وتصل إلى تسلسلها الصاعد إلى السبب الأول، في الحركة التاريخية بمجموعها.

وهنا يبدو سؤالان: ما هي وسائل الإنتاج؟. وكيف تنشأ عنها الحركة التاريخية، والحياة الاجتماعية كلها؟

وتجيب الماركسية على السؤال الأول: بأن وسائل الإنتاج هي الأدوات التي يستخدمها الناس في إنتاج حاجاتهم المادية. ذلك أن الإنسان مضطر إلى الصراع مع الطبيعة في سبيل وجوده، وهذا الصراع يتطلب وجود قوى وأدوات معينة، يستعملها الإنسان في تذليل الطبيعة واستثمار خيراتها.

(*) نص لمحمد باقر الصدر من كتابه: اقتصادنا، دار التعارف للنشر، 1987، ص ص41-46.

وأول أداة استخدمها الإنسان في هذا المجال، هي يده وذراعه. ثم أخذت الأداة تظهر في حياته شيئاً فشيئاً، فاستفاد من الحجر بصفته كتلة ذات ثقل خاص في القطع والطحن والطرق. واستطاع بعد مرحلة طويلة من التاريخ، أن يثبت هذه الكتلة الحجرية على مقبض فنشأت المطرقة. وأصبحت اليد تستخدم في تكوين الأداة المنتجة، لا في الإنتاج المباشر، وصار الإنتاج يعتمد على أدوات منفصلة، وأخذت هذه الأدوات تنمو وتتطور كلما ازدادت سلطة الإنسان على الطبيعة، فصنع الفؤوس، والحراب والسكاكين الحجرية، ثم تمكن بعد ذلك من أن يخترع القوس والسهم ويستعملهما في الصيد. وهكذا تدرّجت القوى المنتجة تدرجاً بطيئاً، خلال آلاف السنين، حتى وصلت إلى مرحلتها التاريخية الحاضرة، التي أصبح فيها البخار، الكهرباء، والذرة، هي الطاقات التي يعتمد عليها الإنتاج الحديث. فهذه هي القوى المنتجة التي تصنع للإنسان حاجاته المادية.

وتجيب الماركسية على السؤال الثاني أيضاً: بأن الوسائل المنتجة تولد الحركة التاريخية، طبقاً لتطوراتها وتناقضاتها. وتشرح ذلك قائلة: إن القوى المنتجة في تطور ونمو مستمر، كما رأينا، وكل درجة معينة من تطور هذه القوى والوسائل، لها شكل خاص من أشكال الإنتاج. فالإنتاج الذي يعتمد على الأدوات الحجرية البسيطة، يختلف عن الإنتاج القائم على السهم، والقوس، وغيرهما، من أدوات الصيد، وإنتاج الصائد، يختلف عن إنتاج الراعي أو المزارع، وهكذا يصبح لكل مرحلة من تاريخ المجتمع البشري، أسلوبه الخاص في الإنتاج، وفقاً لنوعية القوى المنتجة، ودرجة نموها وتطورها.

ولما كان الناس في نضالهم مع الطبيعة، لاستثمارها في إنتاج الحاجات المادية ليسوا منفردين، منعزلاً بعضهم عن بعض، بل ينتجون في جماعات وبصفتهم أجزاء من مجتمع مترابط، فالإنتاج دائماً ومهما تكن الظروف إنتاج اجتماعي. ومن الطبيعي حينئذ، أن يقيم الناس بينهم علاقات معينة، بصفتهم مجموعة مترابطة خلال عملية الإنتاج.

وهذه العلاقات -علاقات الإنتاج- التي تقوم بين الناس، بسبب خوضهم معركة موحدة ضد الطبيعة، هي في الحقيقة علاقات الملكية، التي تحدد الوضع الاقتصادي، وطريقة توزيع الثروة المنتجة في المجتمع وبمعنى آخر: تحدد شكل الملكية المشاعية، أو العبودية، أو الاقطاعية، أو الرأسمالية، أو الاشتراكية، ونوعية المالك، وموقف كل فرد من الناتج الاجتماعي.

وتعتبر هذه العلاقات (علاقات الإنتاج، أو علاقات الملكية) - من وجهة رأي الماركسية - الأساس الواقعي، الذي يقوم عليه البناء العلوي للمجتمع كله فكل العلاقات السياسية، والحقوقية، والظواهر الفكرية، والدينية مرتكزة على أساس علاقات الإنتاج (علاقات الملكية). لأن علاقات الإنتاج، هي التي تحدد شكل الملكية السائد في المجتمع، والأسلوب الذي يتم بموجبه تقسيم الثروة على أفراده. وهذا بدوره، هو الذي يحدد الوضع السياسي، والحقوقي والفكري، والديني، بصورة عامة.

ولكن إذا كانت كل الأوضاع الاجتماعية، تنشأ وفقاً للوضع الاقتصادي وبتعبير آخر: تنشأ وفقاً لعلاقات الملكية (علاقات الإنتاج)، فمن الضروري أن نتساءل عن علاقات الإنتاج هذه كيف تنشأ؟ وما هو السبب الذي يكوّن ويكيف الوضع الاقتصادي للمجتمع؟

وتجيب المادية التاريخية على نلك: إن علاقات الإنتاج (علاقات الملكية)، تتكون في المجتمع بصورة ضرورية، وفقاً لشكل الإنتاج، والدرجة المعينة التي تعيشها القوى المنتجة. فلكل درجة من نمو هذه القوى، علاقات ملكية ووضع اقتصادي، يطابق تلك الدرجة من تطورها. فالقوى المنتجة هي التي تنشئ الوضع الاقتصادي، الذي تتطلبه وتفرضه على المجتمع ويتولد عن الوضع الاقتصادي، وعلاقات الملكية عندئذ، جميع الأوضاع الاجتماعية، التي تطابق ذلك الوضع الاقتصادي وتتفق معه.

ويستمر الوجود الاجتماعي على هذه الحال، حتى تبلغ قوى المجتمع المنتجة درجة جديدة من النمو والتطور فتدخل في تناقض مع الوضع الاقتصادي القائم لأن هذا الوضع، انما كان نتيجة للمرحلة أو الدرجة، التي

تخطتها قوى الإنتاج إلى مرحلة جديدة، تتطلب وضعاً اقتصادياً جديداً، وعلاقات ملكية من نمط آخر، بعد ان أصبح الوضع الاقتصادي السابق، معيقاً لها عن النمو. وهكذا يبدأ الصراع بين القوى المنتجة لوسائل الإنتاج، في مرحلتها الجديدة من ناحية، وعلاقات الملكية والأوضاع الاقتصادية، التي خلفتها المرحلة السابقة لقوى الإنتاج من ناحية اخرى.

وهنا يأتي دور الطبقية في المادية التاريخية. فان الصراع بين القوى المنتجة النامية، وعلاقات الملكية القائمة، ينعكس على الصعيد الاجتماعي دائماً، في الصراع بين طبقتين: احداهما: الطبقة الاجتماعية، التي تتفق مصالحها مع نمو القوى المنتجة، ومستلزماته الاجتماعية، والأخرى الطبقة الاجتماعية، التي تتفق مصالحها مع علاقات الملكية القائمة، وتتعارض منافعها مع متطلبات المد التطوري للقوى المنتجة. ففي المرحلة التاريخية الحاضرة -مثلا- يقوم التناقض بين نمو القوى المنتجة، والعلاقات الرأسمالية في المجتمع. وينشب الصراع تبعاً لذلك، بين الطبقة العاملة، التي تقف إلى صف القوى المنتجة في نموها، وترفض باصرار ووعي طبقي علاقات الملكية الرأسمالية، وبين الطبقة المالكة، التي تقف إلى جانب العلاقات الرأسمالية في الملكية، وتستميت في الدفاع عنها.

وهكذا يجد التناقض، بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية -دائماً- مدلوله الاجتماعي، في التناقض الطبقي.

ففي كيان المجتمع -اذن- تناقضان:

الأول: التناقض بين نمو القوى المنتجة، وعلاقات الملكية السائدة، حين تصبح معيقة لها عن التكامل.

والثاني: التناقض الطبقي، بين طبقة من المجتمع، تخوض المعركة لحساب القوى المنتجة، وطبقة أخرى، تخوضها لحساب العلاقات القائمة.

وهذا التناقض الاخير، هو التعبير الاجتماعي والانعكاس المباشر، للتناقض الأول.

ولما كانت وسائل الإنتاج، هي القوى الرئيسية في دنيا التاريخ فمن

الطبيعي أن تنتصر في صراعها، مع علاقات الملكية ومخلفات المرحلة القديمة. فتقضي على الأوضاع الاقتصادية، التي أصبحت في تناقض معها وتقيم علاقات وأوضاعاً اقتصادية تواكبها في نموها وتنسجم مع مرحلتها.

ومعنى ذلك بالتعبير الاجتماعي: إن الطبقة الاجتماعية التي كانت تقف في المعركة إلى صف القوى المنتجة، هي التي يكتب لها النصر على الطبقة الأخرى التي كانت تناقضها، وتحاول الاحتفاظ بعلاقات الملكية كما هي.

وحين تنتصر قوى الإنتاج على علاقات الملكية، وبمعنى آخر: تفوز الطبقة الحليفة لوسائل الإنتاج على نقيضتها حينئذ تتحطم علاقات الملكية القديمة، ويتغير الوجه الاقتصادي للمجتمع. وتغيّر الوضع الاقتصادي بدوره، يزعزع كل البناء العلوي الهائل للمجتمع، من سياسة، وأفكار، وأديان، وأخلاق لأن هذه الجوانب كلها، كانت تقوم على أساس الوضع الاقتصادي. فاذا تبدل الأساس الاقتصادي، تغير وجه المجتمع كله.

والمسألة لا تنتهي عند هذا الحد فان التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية، أو التناقض بين الطبقتين الممثلتين لتلك القوى والعلاقات، إن هذا التناقض وإن وجد حله الآتي، في تغير اجتماعي شامل، غير أنه حل موقوت. لأن القوى المنتجة، تواصل نموها وتطورها حتى تدخل مرة أخرى في تناقض، مع علاقات الملكية والأوضاع الاقتصادية الجديدة. ويتمخض هذا التناقض، عن ولادة طبقة اجتماعية جديدة، تتفق مصالحها مع النمو الجديد في قوى الإنتاج ومتطلباته الاجتماعية. بينما تصبح الطبقة، التي كانت حليفة لقوى الإنتاج، خصماً لها منذ تلك اللحظة، التي بدأت الوسائل المنتجة تتناقض مع مصالحها، وما تحرص عليه من علاقات الملكية. فتشتبك الطبقتان في معركة جديدة، كمدلول اجتماعي للتناقض بين قوى الإنتاج، وعلاقات الملكية. وينتهي هذا الصراع إلى نفس النتيجة، التي أدى اليها الصراع السابق. فتنتصر قوى الإنتاج على علاقات الملكية، وبالتالي تنتصر الطبقة الحليفة لها، ويتغير تبعاً لذلك الوضع الاقتصادي، وكل الأوضاع الاجتماعية.

وهكذا، فان علاقات الملكية، والأوضاع الاقتصادية، تظل محتفظة بوجودها الاجتماعي، ما دامت القوى المنتجة تتحرك ضمنها وتنمو، فاذا أصبحت عقبة في هذا السبيل، أخذت التناقضات تتجمع، حتى تجد حلها في انفجار ثوري، تخرج منه وسائل الإنتاج منتصرة، وقد حطمت العقبة من امامها. وأنشأت وضعاً اقتصادياً جديداً، لتعود بعد مدة من نموها، إلى مصارعته من جديد، طبقاً لقوانين الديالكتيك، حتى يتحطم ويندفع التأريخ إلى مرحلة جديدة.

البترول ودوره في النهضة العربية(*)

حاول الإنسان أن يسيطر على الطبيعة فاستند في جهده على الطاقات التي يملكها وهي تنحصر في قوته الجسدية وفي جهد ما استأنس به من حيوان وتمكن من تدجينه وتطويره من مظاهر الطبيعة ثم أخذ يكشف شيئاً فشيئاً ما يمكنه من مزيد من السيطرة على الطبيعة، فاكتشف النار والحديد واستفاد من الطاقة المائية ثم اكتشف الفحم إلى أن كان عصر العالم الحديث الذي بدأ بالكهرباء وانتهى بالذرة وأنتج الآلة والبترول، الذي غدا أهم مصدر للطاقة في العصر الحديث، ولا يزال الجهد البشري منصباً على محاولات اكتشاف مصادر جديدة منها الطاقة الشمسية.

اكتشاف البترول:

يعود تاريخ اكتشاف البترول إلى العام 1857 م في الولايات المتحدة التي تمكنت بفضله من احتلال موقع أساسي في هذا الميدان سيطرت من خلاله على معظم الإنتاج العالمي أو احتكرته. بعد الحرب العالمية الأولى اكتشفت آبار كثيرة في

(*) المرجع الأساسي الذي استقينا منه المعلومات والأرقام هو كتاب: البترول والعرب، لمحمد عجلان، دار الفارابي، 1974، ولذلك يرجى التنبه إلى أن الأرقام تعود إلى مرحلة نشر الكتاب.

مناطق أهمها منطقة البحر الكاريبي ومجموعة الجزر حوله وايران وروسيا وأندونيسيا والبحرين والسعودية والمكسيك. بعد الحرب العالمية الثانية بدأت مرحلة جديدة تميزت بتوسع كمي ونوعي لظاهرة البترول، الذي لم يعد مجرد مادة تستخدم للطاقة بل مادة صناعة احتكارية من الدرجة الأولى.

اكتشف البترول في جمسة على خليج السويس بعد تسع سنوات فحسب من اكتشافه في اميركا وشكل مادة إضافية للاهتمام الأوروبي بمنطقة الشرق الأوسط، وقد كانت السيطرة في تلك الفترة للسلطان العثماني الأمر الذي ضاعف من حجم المساومات بينه وبين ممثلي الدول الأوروبية بحثاً عن ثروة وعن أسواق.

بعد الحرب الأولى توزع الحلفاء خيرات المنطقة ومغانمها ومنها البترول وبحثت عن حقول جديدة، فأثمرت جهودهم اكتشافاً للبترول في البحرين خلال الثلاثينات واتسعت حقول العراق وبدأت الأبحاث تبشر بمخزون كبير في المملكة السعودية، ما لبث أن تدفق منها ومن آبار أخرى في الكويت. مع الستينات دخلت إلى نادي البترول كل من قطر وعمان وأبو ظبي وليبيا والجزائر وارتفعت أبراج الآبار في جميع البلدان العربية ما عدا ثلاثة هي السودان، لبنان والأردن (تم اكتشاف البترول مؤخراً في السودان).

العائدات البترولية:

لم تكن حصة البلدان العربية من العائدات تمثل غير القلة القليلة من إنتاجها العام، أما الحصة الكبرى منها فكانت تستأثر بها الشركات صاحبة الامتيازات. مع أن اكتشاف البترول قد تم في بداية هذا القرن، فإن استغلاله الفعلي لم يبدأ إلا في مرحلة

لاحقة. والحقيقة أن هذه العائدات قد أحدثت تغييرات كبيرة في حجم الثروة الوطنية وتراكم الأرصدة (الأموال) والرساميل، وتوفر عشرات الآلاف من الفرص الجديدة أمام العمال العرب أو اليد العاملة وتوسيع بنود الميزانيات الحكومية إلى ميادين لم تكن معروفة من ذي قبل. غير أن هذا التغيير ليس هو ما ينتظر من ثروة بهذا الحجم بهذه القدرة على تقرير المصير العالمي، ذلك أن العائد البترولي قد انعكس ثراءً فاحشاً وترفاً وإنفاقاً بعيداً عن مقاييس التقدم والتطور والحضارة في القرن العشرين.

كان يتحدد نصيب العرب من البترول حسب طبيعة العقود بين الدولة المعنية والشركة المستغلة ففي عام 1948 - على سبيل المثال - كان المتوسط العام لسعر البرميل 2.22$ ولا تزيد تكلفة إنتاجه عن 0.17$ فكانت الشركة المستثمرة تحصل على 1.83$ من الربح مقابل 0.22$ للبلد المنتج. وفي الحرب العالمية الأولى تمكنت فنزويلا من الحصول على نصف الأرباح مما دعا الشركات الأجنبية إلى تعويض خسائرها هناك بمزيد من النهب للبترول العربي، ولا يزال البترول منذ تلك اللحظة يشكل مادة الصراع بين السلطات المحلية والشركات الأجنبية أو بين ما نسميه اليوم حركة التحرر الوطني والاستعمار.

توظيف العائدات البترولية:

شكلت هذه الطاقة عامل استنهاض في جميع ميادين النشاط البشري صناعياً ثقافياً اجتماعياً إلخ .. إلا أن ذلك لم ينعكس داخل البلدان العربية بنفس الوتيرة التي حصل فيها داخل البلدان المتقدمة، ولم يؤد تراكم الأموال إلى تحسين ملموس في ظروف التطور العلمي والصحي بالمستوى المطلوب. ذلك أن وجود

الأطباء على سبيل المثال، لا يزال نادراً في بعض البلدان العربية (طبيب لكل 2500 مواطن في السودان بينما طبيب لكل 500-1000 مواطن في البلدان المتقدمة) (ومجموع الكتب العلمية التي تصدر في البلدان العربية لا يوازي ما يصدر في يوغسلافيا وحدها ويزيد قليلاً عن نصف ما يصدر في المانيا الشرقية ويكاد يصل إلى سدس ما يصدر في فرنسا). (هذه الأرقام تتغير نحو الأسوأ).

على المستوى الصناعي: نجحت الدول المتقدمة في تصنيع آلاف المنتجات، وغزت الأسواق العربية منتجات عديدة تستند في رساميلها أو في موادها الأولية على البترول ومشتقاته وعائداته، وتوصلت بعض البلدان إلى إنتاج المنسوجات من البترول اضافة إلى أنواع من المطاط والبلاستيك، كما توصلت احدى الشركات اليابانية إلى استخراج السكر من المواد البترولية وانتجت فرنسا بعض المواد الغذائية للحيوانات من مشتقات النفط. وبفضل البترول تصدرت صناعة الآلة ومحركات السيارات والطائرات والدبابات، وارتفعت الكفاءة الإنتاجية في حقل التكنولوجية إلى اكثر من 150 ضعفاً خلال العقدين الآخرين، غير أن قسمة العمل العالمية لم تمنح البلدان العربية من هذه الصناعات الا التي غدا مردودها قليلاً في بلدان المنشأ.

الصراع حول البترول:

تمكنت تركيا من تأسيس أول شركة بترولية في العالم العربي بعد أن انتزعت الامتياز من المانيا ثم من أميركا للتنقيب عن المعادن. بعد الحرب الأولى شكلت مادة البترول موضوعاً للمساومة بين الدول الاستعمارية، فراحت دول أوروبا تغدق الوعود على العرب لكي ترسخ نفوذها في هذه المنطقة.

التنافس بين دول الاستعمار ومع الدول العربية:

وقد نجحت فرنسا وبريطانيا في بسط نفوذهما العسكري والسياسي والاقتصادي على أساس اتفاقيات "سايكس بيكو". وفي معاهدة "سان ريمو" اتفق الموقعون على أن تعطى الحكومات الوطنية، إذا ما رغبت بذلك، نصيباً من البترول يصل حده الأقصى 20%. عام 1928 دخلت أميركا مع انكلترا وفرنسا واتفقت معهما على توزيع جديد لخريطة الشرق الأوسط، على هذه الخريطة خط أحمر يحيط بالعراق وشبه الجزيرة ولبنان وسوريا، ووضعت الأسس لقيام أضخم امبراطورية بترولية في العالم، على أساس التساوي بين كل من شركة البترول الانكليزية الايرانية، شركة شل الهولندية، شركة البترول الفرنسية مجموعة الشركات الأميركية، واشترطت هذه الشركات عدم اقامة معامل للتكرير داخل الخط الأحمر إلا بما تحتاجه السوق المحلية.

بعد الحرب العالمية الثانية أعيد توزيع المغانم ونالت الولايات المتحدة على أساسه حصة الأسد، لاسيما بعد أن لجأت المكسيك إلى تأميم بترولها وتفاقمت حدة الصراعات بين الدول المصدرة والشركات المستثمرة وأصبح وجود دولة إسرائيل نوعاً من الحاجة الملحة للدفاع عن المصالح الاجنبية في المنطقة. ففي مذكرة موجهة إلى الكونغرس عام 1951 تتضمن السؤال التالي: لماذا تحتاج إسرائيل إلى المعونة الأميركية؟ كان الجواب: بسبب موقع اسرائيل القريب من منابع النفط. ولا تزال قضية الوجود الاستعماري وما تفرع عنه لاسيما ما يتعلق بالقضية الفلسطينية يلعب دوراً أساسياً في تطور هذه المنطقة.

أما فرنسا وبريطانيا فقد خرجتا من الحرب ضعيفتين منهكتين

سياسياً واقتصادياً لكنهما رغم ذلك حافظتا على نصيب من السيطرة لفترة طويلة، وقد استدركت الدول الكبرى ضرورة تحالفها وتجاوز خلافاتها لاسيما بعد تجربة التأميم التي قام بها رئيس الوزراء الايراني عام 1952 (مصدق) والغي التأميم بعد عودة الشاه.

أصبحت الخارطة البترولية موزعة بين الشركات الكبرى صاحبة الامتياز وشركات صغرى انتزعت استقلالها من الاحتكار العالمي والدول المستهلكة ممثلة بأوروبا واليابان بشكل خاص، وعلى طرف آخر من الخارطة كانت مجموعة الدول الاشتراكية السابقة التي تمتعت بنوع من الاكتفاء الذاتي من آبار البترول الموجودة في كل من المانيا والاتحاد السوڤياتي السابق.

تبلور الصراع الوطني في مواجهة الاحتكارات البترولية:

بعد الحرب العالمية الثانية نمت وتعاظمت حركة التحرر الوطني في البلدان العربية، وباتت الحركات المكافحة من أجل الاستقلال تكافح أيضاً في سبيل أهداف اجتماعية، مما أعطى لنضالها مضموناً جديداً فاقترن النضال التحرري بالنضال من أجل العدالة الاجتماعية وتأمين مستوى أفضل من العيش. وقد تمكنت الدول العربية من أن تحقق استقلالها في الأربعينات والخمسينات. ولا تزال حركة التحرر هذه تلعب دورها لكنها لا تزال تتخبط أيضاً بازمات عديدة وفي صراعات بين أطرافها المتعددة وقد رفعت الحركة شعار "بترول العرب للعرب"، كما نادت اطراف اخرى بتأميم البترول كما حدث في العراق وليبيا، ومن نتائج المد الوطني هذا وتجلياته تأميم قناة السويس وهزيمة حلف بغداد عام

1958 وثورة العراق والوحدة السورية المصرية وثورة الجزائر وغير ذلك من مظاهر النهوض الوطني.

بعد هذه الفترة دخلت شركات بترولية جديدة من جنسيات ايطالية ويونانية واسبانية، كما نجحت في مقابل ذلك المساعي لتشكيل منظمة للدول المصدرة للنفط "OPIC" نسبياً في ايقاف تدهور الأسعار حتى عام 1980 عندما بدأت الخلافات تدب بين أعضائها وعادت أسعار البترول إلى الانهيار مجدداً، مما يؤكد ضعف هذه المنظمة امام تماسك المصالح الاستعمارية. ولا تزال انواع عديدة من الصراعات تدور حول البترول منها: صراعات بين الدول المصدرة والشركات المستثمرة، وصراعات اخرى بين الحكومات المحلية وقوى المعارضة داخل كل بلد حيث ترفع شعارات التأميم وتطالب الحكومات بتحرير ثرواتها تحريراً كاملاً من السيطرة الأجنبية وصولاً إلى فك التبعية الاقتصادية عن الدول الصناعية الغنية.

على صعيد العلم:

انطلاقاً من تأثير البترول في المجال الاقتصادي تتأثر كافة الميادين الأخرى لاسيما ميدان العلم والثقافة ذلك أن الصناعات الحديثة البتروكيماوية ومستلزمات تطورها التكنولوجي تحتاج إلى مستوى علمي اكاديمي ليس متوافراً في عالمنا العربي، ولا تزال هذه الاختصاصات مجالاً رحباً لتوسيع أطر الارتباط بالغرب والتزود بثقافته، ويبقى لزاماً على طلاب هذه الاختصاصات التوجه إلى الجامعات الأوروبية والأميركية. كما أن أية نهضة علمية وثقافية من شأنها أن تؤدي إلى تطوير كل الميادين المتعلقة

بالمدرسة ومناهج التعليم وصناعة الكتاب والمكتبات والطباعة والصحافة، ولا سيما العلمية منها وهو ما ليس محاطاً بالعناية اللازمة داخل العالم العربي فيما عدا استثناءات قليلة، تشهدها مداورة بعض البلدان العربية التي تنعم بنوع من الحريات الديمقراطية كما حصل في مصر ولبنان وكما يحصل في المغرب.

على صعيد اللغة لم تتمكن العربية من مواكبة التطورات العلمية والتقنية وبدأت تعاني من أزمة تكيف ويعود ذلك بالدرجة الاولى لأسباب سياسية، الأمر الذي جعل الميدان العلمي مجالاً رحباً لاستخدام اللغات الاجنبية.

يرتبط التطور الصناعي بالمعلوماتية (الكمبيوتر) حيث بات التدريس الابتدائي الجامعي على السواء بحاجة إليه إلا أن حجم الاستفادة منه ليس كبيراً داخل العالم العربي.

التنمية: الخروج من حالة التخلف(*)

تشعب الحديث خلال ما يزيد على قرن ونصف حول النهضة، والتقدم، والنشوء والارتقاء، والتجديد، والحداثة، والمعاصرة، والإصلاح، والإحياء، والبعث، والتحرير، التحرر، والتغيير والإبداع، والنمو، والتنمية أو الإنماء، والتحول، والثورة وغيرها من المفاهيم التي تظهر مدى انشغال العرب بقضايا العمل للخروج من حالة التخلف. وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ العربي الحديث، تطالعنا الخطب والمقالات بالتأكيد الجازم على أن المجتمع يمر بمرحلة خطيرة يقف فيها على مفترق طرق حاسم. ولكن نادراً ما تحدد الخيارات وتدرس بدقة كافية، فنجد أنفسنا نسلك طرقاً فرضت علينا فرضاً.

اقتصر الفكر التنموي العربي (والممارسات المرتكزة عليه) على مفهومي التطور التكيفي والإصلاح بجانبيه الليبرالي الغربي والاشتراكي العربي.

1- التطور التكيفي

ارتكز مفهوم التطور التكيفي على مقولة التطور البطيء الجزئي، ومن ضمن المؤسسات التقليدية، تجاوباً مع الأوضاع الجديدة داخل البلاد وفي علاقتها مع الخارج. وقد هدف أصحاب هذا المفهوم إلى تنمية الدخل

(*) نص مقتبس من كتاب المجتمع العربي المعاصر، حليم بركات، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص 451-457.

القومي ورفع مستوى المعيشة وتثبيت الاستقرار، معتمدين في الأساس، على تصدير موارد البلاد واستيراد التكنولوجيا والمواد الاستهلاكية. وحسب هذا التيار، تقع مسؤولية النمو على عاتق الصفوة مع الاستعانة بالخبرات الأجنبية والمحلية، بالدرجة الثانية، وإبعاد الشعب عن المشاركة في صنع القرار.

يتمثل نموذج التطور التكيفي اكثر ما يتمثل بالأنظمة العربية التقليدية، ومنها ما ينتج النفط (السعودية وأقطار الخليج). ومنها ما حرم من هذه "النعمة" (الأردن والمغرب العربي). وقد حققت الأقطار النفطية هذه، خاصة بعد 1973، أعلى المستويات في إجمال الناتج القومي، ورفعت مستوى المعيشة في مجالات التعليم والصحة والسكن والتحضر والتغذية وبناء المؤسسات وغيرها. ولكن مثل هذا النمو أدى إلى مزيد من الاغتراب والتبعية والنزعة الاستهلاكية والطبقية والسلطوية والتفاوت الاقتصادي-الاجتماعي بين الأقطار العربية وانتقال العمالة غير المتوازن إلى البلدان النفطية.

وبناء على تحليل لشؤون التنمية في البلدان المنتجة للنفط، توصل يوسف صايغ إلى وجود تناقضات ومفارقات خطيرة هي:

أ- المفارقة الأولى هي إمكان تحقيق نمو سريع في متوسط الدخل الفردي الحقيقي مع تباطؤ عملية التنمية أو عدم حصول التبدلات الجوهرية التي تواكب التنمية. هنا فرق بين حالة النمو (ازدياد حجم الناتج القومي) الذي يمكن أن يكون وليد ظروف عابرة، وحالة التنمية التي تتم نتيجة لتبدلات عميقة واسعة.

ب- المفارقة الثانية هي إمكان تحقيق ارتفاع مرض في مستوى متوسط الدخل الفردي مع وجود خلل في التوازنات الاجتماعية والاقتصادية (خلل في القطاعات الاقتصادية، وفي توزيع الثروة، وفي التوازن الاجتماعي وتحقيق بعض جوانب التنمية دون غيرها).

ج-المفارقة الثالثة هي تقلص المشاركة الشعبية في بلورة القرار السياسي والاقتصادي وتحمل مسؤولياته.

د- المفارقة الرابعة هي تفاقم تبعية الاقتصادات العربية لاقتصاد العالم الصناعي.

هـ- المفارقة الخامسة هي التصور القطري للتنمية العربية الراهنة دون اعتماد البعد القومي.

بالإضافة إلى ذلك هناك مشكلة عدم انطلاق التنمية من ركائز ثلاث يعتبرها يوسف صايغ "زوايا المثلث الحرج" وهي الحرية، والعدالة والوحدة[1].

وكان الباحث البريطاني تيم نبلوك Tim Niblock قد حدّد خمس مشكلات شبيهة تواجهها اقطار الخليج العربي، وهي افتقاد التوازن في توزيع الثروات الطبيعية، وضآلة قوة العمل المحلية، والتغييرات الاجتماعية والسياسية المصاحبة لعملية التنمية، وتنسيق التخطيط في الإطار القومي، واختيار مواقع استثمار الأرصدة العربية المتزايدة[2].

يتبين من هذه التحليلات وغيرها أن نموذج التطور التكيفي قد حقق بعض الإنجازات الكمية في مجال النمو، ولكنه فشل في تحقيق التنمية الشاملة التي تهدف إلى اكثر من رفع مستوى المعيشة ورفع الناتج القومي وبناء المؤسسات، أي إلى تجاوز حالات الاغتراب والتفكك والتبعية والسلطوية. على العكس من ذلك، يبدو واضحاً أن نموذج التطور التكيفي أسهم في ترسيخ هذه الحالات المرضية في المجتمع العربي، فظل متخلفاً لا يقوى على مجابهة التحديات التاريخية التي تعصف به وتهدده في أصوله.

---

(1) يوسف صايغ، "التنمية العربية والمثلث الحرج"، المستقبل العربي، السنة 5، العدد 41(تموز/يوليو 1982)، ص 6-19.

(2) تيم نبلوك، المشكلات المرتبطة بالتنمية الاقتصادية غير النفطية في الخليج العربي، أوراق عربية، 1، سلسلة البحوث، 1 (لندن: مركز الدراسات العربية، 1980)، ص 6-7.

2- الإصلاح الليبرالي الغربي

ارتكز مفهوم الإصلاح الليبرالي الغربي على مقولة التحديث (Modernization) أو التغريب (Westernization)، أي اتخاذ الغرب مثالاً باتباع السبل التالية:

أ- تبني النظام الرأسمالي والانفتاح على (أو بالأحرى الاندماج في) النظام الاقتصادي العالمي الغربي والتعاون مع الشركات المتعددة الجنسيات، وتعزيز استيراد المواد الاستهلاكية واستيراد التكنولوجيا الحديثة.

ب- التحرر من القيم العربية التقليدية وتبني قيم غربية بديلة فتحل "حضارة العقل" مكان "حضارة القلب"، والموضوعية محل العاطفية، وقيم النجاح والتحصيل مكان قيم "الأصل والفصل" والواسطة، وقيم المستقبل محل قيم الماضي، وقيم السيطرة على الواقع بدل القيم القدرية، والثقافة العلمية مكان الثقافة الغيبية والأدبية، وقيم الاعتماد على النفس بدلاً من الاتكاليةالخ.

ج- تعزيز التربية، وتلك التنشئة التي تهدف إلى بناء شخصية طموحة مستقلة متفتحة الذهن الخ.

د- بناء المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجديدة.

ويرى أصحاب هذه المفاهيم الليبرالية أن النخبة المثقفة والطبقة الوسطى بشكل عام، هي المولجة بمهمة التنمية، وبقدر ما يزداد حجمها في المجتمع تتمكن من ذلك. من هنا الأهمية الكبرى التي يضعها المفهوم الإصلاحي على التربية والعلم والتدريب في شتى المهارات الإنسانية، وعلى استيراد التكنولوجيا الحديثة، وعلى استبدال القيادات التقليدية بقيادات جديدة، وعلى التعاون مع المجتمعات المتقدمة في الغرب.

إن الغاية من ذلك كله، النمو الاقتصادي وتحسين فرص المعيشة والمشاركة في الحياة العامة وتثبيت الاستقرار بناء على قاعدة إصلاح

النظام من فوق تجنباً لحصول ثورة شعبية من تحت[1].

تمثل النموذج الليبرالي الإصلاحي أكثر ما تمثل، بتجارب تونس ولبنان (في بعض توجهاته) وتجارب بعض البلدان العربية الأخرى في فترات تاريخية محددة (بعض توجهات مصر قبل 1952 وبعد 1970).

يتجنب هذا المفهوم الإصلاحي مقولة التحليل الطبقي، ويقول بالتكامل والتعاون بين الطبقات وبين الدول المتخلفة والدول الغربية الصناعية، وينزع إلى اعتبار التحديث حالة عقلية فيؤكد على تغيير القيم والأدوار والنظرة إلى الواقع، اكثر مما يقول بتغيير البنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام العام.

ولأن المفهوم الإصلاحي الليبرالي ينطلق من القول بإمكانيات التكامل والتعاون بين الطبقات وبين الدول الغربية الصناعية ودول العالم الثالث، نجد أن أصحابه يحمّلون الطبقات الكادحة وبلدان العالم الثالث مسؤولية تخلفها، معتبرين انها هي التي تقاوم الحداثة.

صحيح أن الاتجاه الليبرالي لم يمارس في البلدان العربية إلا بشكل مجتزأ، ولكن ما طبق منه لم يؤد إلى التنمية بمعناها الشامل والنوعي، فقد أدى هو أيضاً إلى تعزيز الاغتراب والطبقية التبعية، وان حل بعض جوانب السلطوية (كما في لبنان).

---

(1) معظم من قالوا بالنظرية الإصلاحية الليبرالية هم من الخبراء الغربيين، وقد توجهوا إلى العالم الثالث والبلدان العربية. للمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم انظر:

Daniel Lerner, The passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East (New York: Free Press, 1958), and Manfred Halpern, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa (Priceton, N.J.: Priceton University Press, 1963).

وبين من قالوا بالمفهوم الليبرالي من زاوية عربية قسطنطين زريق في عدد من مؤلفاته التي أشرنا إليها سابقاً وخاصة كتابه: نحن والمستقبل (بيروت: دار العلم للملايين، 1977).

3-الإصلاح الاشتراكي العربي

ارتكز مفهوم الإصلاح باتجاهه الاشتراكي العربي، على مقولة فشل كل من نموذج التطور التكيفي ونموذج الإصلاح الليبرالي الغربي، فجاهد للتحرر من الاستعمار الغربي بشكليه القديم والجديد، ومن التبعية. كذلك جاهد، تاريخياً، للحد من التفاوت الطبقي وترسيخ العدالة الاجتماعية عن طريق إلغاء الطبقة الإقطاعية وتوزيع الأراضي وتأميم الشركات الكبيرة، وانتهاج سياسة الحياد الإيجابي وسياسة التوحيد القومي.

قرنت الاشتراكية العربية بين التحرير السياسي والتحرير الاجتماعي، فالاستغلال الخارجي والاستغلال الداخلي وجهان لعملة واحدة. وكان لها أن تفعل ذلك بسبب الخيبات والنكبات العربية المتتالية، وفقدان البرجوازية العربية الكبرى التقليدية شرعيتها، وانبثاق الطبقة المتوسطة وانفتاح أبواب التعليم والجيش أمامها، وإمعان الغرب في طغيانه وتنكره للحق القومي العربي خاصة في فلسطين والجزائر.

وصلت الاشتراكية العربية للحكم في عدة بلدان عربية عن طريق الانقلابات العسكرية (مصر، العراق، سوريا، السودان، ليبيا، اليمن الشمالي) أو عن طريق حرب التحرير القومي (الجزائر، اليمن الديمقراطية الشعبية)، فعمدت إلى عزل الطبقات الحاكمة، وإصلاح الأراضي، وتأميم الشركات والمصانع، وإقامة علاقات أوثق مع مجتمعات العالم الثالث والبلدان الاشتراكية، والدخول في صراع حاد مع الدول الغربية.

ميزت الاشتراكية العربية نفسها (ما عدا اليمن الجنوبي) عن الاشتراكية العلمية الماركسية بتأكيدها على حق الملكية الخاصة وحرصها على الايمان الديني ورفض العلمنة والتحليل الطبقي. وإضافة إلى ذلك، تميزت الاشتراكية العربية بتسليم قيادتها لشخص حاكم فرد وليس لحزب أو حركة ثورية، وأبعدت الشعب عن المشاركة في التنمية وصنع القرارات السياسية والاقتصادية وأبقت على هيمنة الثقافة الغيبية والتقاليد التي حدّت من مساواة المرأة ومشاركتها في الحياة العامة، وأحلت الطبقة البرجوازية المتوسطة البيروقراطية مكان البرجوازية التقليدية الكبرى، وألغت الأحزاب

والحريات العامة، ومارست الإرهاب كما مارسته الطبقات الحاكمة الأخرى باسم الوطنية والاشتراكية.

ومع أن الاشتراكية العربية وضعت خططاً تنموية وخصصت لها الأموال وحددت فيها بعض الغايات الطموحة مثل مضاعفة الدخل القومي، وفي سبيل التكامل الاقتصادي بين مختلف البلدان العربية، إلا أن هذه الخطط فشلت في تحقيق هذه الغايات الأساسية، وخاصة ما يتعلق منها بالوحدة العربية وإلغاء الطبقية[1]. وقد فشلت في حل مشكلة فلسطين، وتحرير البلدان العربية من النفوذ الغربي، وكان انهزام الأقطار العربية في حرب الخامس من حزيران/يونيو 1967 امتحاناً حاسماً افقد هذه الأنظمة شرعيتها وشعبيتها ومهد لقيام البديل الثوري الشامل.

بالإضافة إلى هذه المفاهيم والممارسات التنموية الثلاث - التطور التكيفي والإصلاح الليبرالي الغربي والإصلاح الاشتراكي العربي - ظهرت بعض المفاهيم الغامضة التي تحاول أن تتحرر من كل المفاهيم وتخلط بينها في آن معاً. ومن أجل إعطاء مثل على ذلك، نجد أن الطبقة الحاكمة في تونس تمارس المنهج الليبرالي الغربي والاقتصاد الحر وتسمي نفسها في الوقت ذاته "الاشتراكية الدستورية". وبأسلوب مشابه يقول حسن صعب (باحث لبناني عني بقضية التنمية لمدة طويلة) إن العالم الثالث يجب أن يرفض الليبرالية والماركسية وإن "يخترع طرقاً للإنماء لم يعرفها العالم المتقدم"[2]. بناء على هذه الحاجة يعرّف صعب التنمية بأنها "عملية خلق وإعادة تنظيم للعالم، لتحرير الإنسان تحريراً مطرداً من حدود الزمان والمكان"، ويستخلص من موقع ليبرالي غربي "أن يتقدم العرب، هو أن

---

(1) انظر: محمود الحمصي، خطط التنمية العربية واتجاهاتها التكاملية والتنافرية: دراسة للاتجاهات الإنمائية في خطط التنمية العربية المعاصرة إزاء التكامل الاقتصادي العربي، 1960-1980 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980).

(2) حسن صعب، المقاربة المستقبلية للإنماء العربي (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص 15.

يتمنهجوا. إن التقدم تقدم في المنهجة. إن المنهج هو العقل. والتقدم في صورته الفضلى هو تقدم العقل "[1].

وكبديل لهذه المفاهيم (التطور التكيفي والإصلاح بمختلف تفرعاته) دقّق بعض الباحثين العرب باستراتيجية التنمية الشاملة. بالإضافة إلى دراسات يوسف صايغ، نشير أيضاً باقتضاب إلى دراسات أخرى (وذلك من قبل إعطاء مثل، وليس من قبل المراجعة الشمولية). يرى أنور عبد الملك أن نقطة البدء في كافة البحوث التنموية هي الاختيار بين المستوى الوضعي التقليدي المعمول به في العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة والمستوى النقدي الإبداعي الذي نتساءل في ضوئه عن الجذور التاريخية لظهور فكرة التنمية ومن ثم دراسة كيفية استخدامها في البلدان العربية. وبديهي أن يتوقف الاختيار بين هذين المستويين على طبيعة الأهداف التي نريدها للمجتمع العربي. فإذا كان الهدف هو مسايرة تجارب المجتمعات الغربية، نختار حينئذ الموقف الأول. أما إذا كان الهدف هو "تحقيق نهضة حضارية شاملة" في المجتمع العربي فإنه "يصبح لزاماً علينا أن نختار الموقف الثاني النقدي"[2].

إن عملية "تطوير المجتمعات العربية بهدف تحقيق النهضة الحضارية" تستلزم، في رأي انور عبد الملك، الاعتماد على النفس وتعبئة كافة الإمكانات والقوى وتحديد التناقض الرئيسي الذي يعني أننا في حالة حرب مصيرية، مما يستلزم بدوره "أن نعمل على انفتاح مجتمعاتنا في الداخل على كافة القوى والاتجاهات الوطنية، وعلى إغلاق حدودنا القومية تماماً أمام الصهيونية والاستعمار"[3].

كذلك يفهم إسماعيل صبري عبد الله التنمية على انها عملية شاملة

---

(1) المصدر نفسه، ص 29 و217.

(2) انور عبد الملك، "تنمية ام نهضة حضارية؟" المستقبل العربي، العدد 3 (ايلول /سبتمبر 1978)، ص 6.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

"تفضي إلى مولد حضارة جديدة، أو مرحلة جديدة من مراحل التطور الحضاري"[1]. وتكون هذه التنمية الشاملة عملية إبداعية "تعني في حالة العرب حركة إحياء حضاري ترد للمجتمع العربي قدرته على التجدد ذاتياً وتفتح أمامه الإبداع. ولا يتأتى هذا إلا بتحرير الإنسان العربي والموارد العربية. تحرير الإنسان العربي من الفاقة والعوز والجهل. تحرير العقل العربي من السلفية المتحجرة التي ترفض الاجتهاد والتجديد"[2]. إن تحقيق مثل هذه التنمية الشاملة يقتضي "فك الارتباط بالنظام العالمي والتحرر من التبعية والاستغلال والاعتماد على النفس بالتوجه إلى الداخل إنتاجاً واستهلاكاً وحضارة وتزايد الروابط بين دول العالم الثالث".

بذلك، ورغم بعض الوجل (كما في القول بالتحرر من السلفية المتحجرة التي ترفض الاجتهاد والتجديد بدلاً من القول بالتحرر من السلفية دون تحفظ)، تصبح عملية التنمية عملية تحرير وإنشاء حضارة جديدة. غير أن مثل هذه التحديدات لا تزال ناقصة، فلا تقول لنا أين يبدأ التغيير، ومن يقوم بهذه المهمة التاريخية، وماذا يكون مصير الطبقية، وكيف نتجاوز حالة الاغتراب والتبعية؟ وهل يمكن إنشاء حضارة جديدة دون تغيير البنى الاجتماعية -الاقتصادية- السياسية السائدة؟ بل ماذا تعني الحضارة الجديدة وما مضمونها؟ ما هي الغايات الأساسية والأهداف البعيدة والمتوسطة والقريبة المدى المستمدة منها؟ هل يعني ذلك أن عملية التغيير هي عملية تغيير الثقافة؟ هل مشكلة المجتمع العربي هي مشكلة ثقافة بالدرجة الأولى أم مشكلة نظام يخلق مثل هذه الثقافة ويعمل على استمرارها؟ ما هي الاستراتيجية الفعالة؟

هذه الأسئلة[3] وغيرها تقودنا إلى القول بضرورة تجاوز نظرية

---

(1) إسماعيل صبري عبد الله، "العرب بين التنمية القطرية والتنمية القومية"، المستقبل العربي، العدد 3 (ايلول/ سبتمبر 1978)، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) طرحت هذه الأسئلة في دراستين لي كنت قد أشرت اليهما في هذا الكتاب، وهما:

التنمية إلى نظرية التحول الثوري، أو على الأقل بأن التنمية الشاملة هي عملية تحول ثوري، وليست مجرد إصلاح أو تطور تكيفي. دون ذلك، تكون التنمية كما تمارسها البلدان العربية وتعبر عنها في خططها ومخططاتها، محاولة بديلة للتغيير الجذري المطلوب.

Halim Barakat: "Socio-Economic, Cultural and Personality Forces Determining Development in Arab Society", Social Praxis, vol.2, nos.3 and 4 (1976), and "Ideological Determinants of Arab Development". =

العولمة

أجمع الذين كتبوا عن العولمة على صعوبة تعريفها، وعزوا السبب في ذلك إلى حداثة هذه الظاهرة. في حين يرى فيها آخرون ظاهرة قديمة قدم الحضارات، ويقدمون أمثلة من التاريخ تؤكد على نزوع كل حضارة إلى التوسع "اليونان، الفرس، العرب، الخ).

بالمقارنة بين القول بحداثة الظاهرة والقول بقدمها يتبين أن القائلين بالقدم لا يتابعون مجرى التطور الحديث الذي دشنته الحضارة الرأسمالية، على كل الصعد، الثقافية والسياسية وبصورة خاصة على الصعيد الاقتصادي. ولذلك يبدو كل منحى إلى التوسع والسيطرة، في نظرهم، بمثابة نزوع طبيعي في كل حضارة إلى العولمة.

ظهر هذا المصطلح وشاع استعماله في أواخر الثمانينات من القرن العشرين ودخل إلى قاموس اكسفورد للكلمات الانكليزية للمرة الأولى عام 1991 (مجلة عام الفكر، عدد 2، 1999، ص 50).

أما الذين أجمعوا على حداثة الظاهرة فقد ربطوا ربطاً سببياً بين بروزها وبين قيام الحضارة الرأسمالية. إن علاقة العولمة بالرأسمالية هي علاقة علة بمعلول، لأن الحضارة الرأسمالية

تختلف عن سائر الحضارات السابقة وتتميز عنها بالدور الذي يلعبه الاقتصاد فيها دون سواها. ولا يعني ذلك غياب الاقتصاد عن لعب دوره في الحضارات القديمة، بل يعني أن الدور المهيمن للإيديولوجيا والبنية الثقافية قديماً قد حل محله في الحضارة الرأسمالية دور مهيمن للاقتصاد.

ولا يقلل من قيمة هذه الملاحظة أن الرأسمالية احتاجت في بداية عهدها إلى حماية سياسية ومظلة سلطوية تمثلت بالدولة القومية، التي شكلت الاطار الخاص لتطور دور الاقتصاد. غير أن العولمة، في نظر معظم الباحثين هي مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية بدأ الاقتصاد فيها يأخذ دوره المهيمن والمحدد على حساب الدولة القومية، أي على حساب البنية السياسية.

يعرف صادق جلال العظم العولمة بالتالي: (مجلة الطريق، بيروت ، عدد 4، 1997، ص 34):

"العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء"، ويعرفها اسماعيل صبري عبد الله (المصدر نفسه ص 46) بأنها "التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة الثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن أو لدولة معينة ودون حاجة إلى إجراءات حكومية".

تعريف مالكوم واترز مؤلف كتاب العولمة (عن مجلة عالم الفكر عدد 2، 1999)، يقول بأنها "كل المستجدات والتطورات التي تسعى بقصد أو من دون قصد إلى دمج سكان العالم في مجتمع عالمي واحد (ص53) وفي العدد ذاته من مجلة عالم الفكر المشار اليه، والمخصص للبحث في ظاهرة العولمة، يجمع

كتاب العدد على الارتباك في تعريف الظاهرة كما يجمعون على حداثتها. يقول محمد الرميحي رئيس التحرير في تعريفها "إنها نمط سياسي اقتصادي ثقافي لنموذج غربي متطور خرج بتجربته عن حدوده لعولمة الآخر بهدف تحقيق أهداف وغايات فرضها التطور المعاصر وهي ظاهرة قادمة من الغرب من مجتمعات متقدمة حضارياً" (ص5).

وهي "الإيديولوجية التي بررت بها الرأسمالية الكلاسيكية في مرحلتها الامبريالية سياسة الاستعمار تحت شعار "رسالة التمدين" (الحبيب الجنحاني، عالم الفكر، ص 14).

ويؤكد أحمد مجدي حجازي (عالم الفكر، ص 126) أن العولمة كظاهرة معاصرة "لا تختلف من حيث سياستها وأهدافها وإيديولوجيات الداعين لها عن السياسات التي ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالي إبان الثورة الصناعية".

يمكن الاعتماد إذن على ما يشبه الاجماع في تحديد الدور الأساسي للاقتصاد الرأسمالي في قيام هذه الظاهرة وتطورها واتخاذها الصورة الأكثر حداثة منذ تسعينات القرن العشرين.

تفسيراً لتلك التعريفات يمكن العودة إلى بدايات تكون الحضارة الرأسمالية. فبعد صراع استمر قروناً مع الحضارة الاقطاعية تعممت الرأسمالية في أوروبا، في خضم سلسلة من الحروب، ثم راحت تسعى لتعمم نفسها على صعيد الكرة الارضية عن طريق الاستعمار.

حاجة الرأسمالية إلى التوسع تختلف عن حاجة الحضارات السابقة عليها إلى التوسع. بعبارة أخرى إن توسع الرأسمالية كان ناجماً عن حاجة بنيوية، أي عن حاجة نابعة من طبيعة نمط

الإنتاج الذي لا يمكن أن يقوم من غير توسع. التفسير الاقتصادي لهذه الفرضية هو أن الاقتصاد الرأسمالي بات بحاجة إلى أسواق واسعة لبيع السلع وللحصول على المواد الأولية، بعد أن غدت الأسواق المحلية تضيق بإمكانات الإنتاج الصناعي الغزير (قياساً على الإنتاج الحرفي الذي كان سائداً في الحضارة الاقطاعية).

بعد أن تمكنت الرأسمالية من توحيد أسواقها القومية أصبحت الحاجة ملحة بالنسبة اليها إلى البحث عن أسواق جديدة خارج حدودها القومية.

قبل أن تكون الاسواق البعيدة حاجة للإنتاج الصناعي، كانت حاجة تجارية محضاً للذين يشتغلون بالسلع الثمينة التي يحتاجها الأغنياء في أوروبا (الحرير والذهب والعاج)، ثم تحولت من حاجة إلى ضرورة لتطوير الرأسمالية ضمن الآليات اتي قامت عليها، حتى أن هذه الضرورة باتت بمثابة مصدر حياة الرأسمالية واستمرارها، ولهذا خاضت الحروب فيما بينها ومع شعوب ودول وقارات من أجل توفير هذه الضرورة. غير أن الرأسمالية التي قامت، وقامت معها حاجتها إلى العولمة، اصطدمت بمعيقات جسّدتها حركات التحرر المنادية بالاستقلال ومنظومة البلدان الاشتراكية. وقد آلت عمليات الصراع على الصعيد العالمي إلى انهيار التجربة الاشتراكية وسقوط حركات التحرر العالمي، مما جعل الحضارة الرأسمالية تعتقد أنها مطلقة العنان في نزوعها إلى السيطرة على العالم وتعميم نموذجها من دون عوائق ولا عقبات، ولهذا السبب بدأ يظهر مصطلح العولمة بالتوازي مع بدايات تفكك الاتحاد السوفياتي.

مضمون العولمة وتأثيرها

تدخل البشرية، مع العولمة، مرحلة جديدة تتميز، حسب عبد الخالق عبد الله (عالم الفكر ، ص51) بـ"قيام اقتصاد عالمي بلا حدود، قائم على الدور المحوري للشركات العابرة للجنسيات، وعلى الحرية الكاملة لانتقال السلع ورأس المال والخدمات والمعلومات، وبأقل قدر من القيود أو التدخل من قبل الدول التي يبدو أنها فقدت السيطرة على الحياة الاقتصادية".

يؤكد اسماعيل صبري عبد الله هذا الاستنتاج (الطريق عدد 4، 1997)، ويعرض لتطور دور الشركات المتعددة الجنسيات، فيرى أن تعدد الجنسية أمر مختلف عن الاحتكارات الكبرى التي شكلت سمة أساسية من سمات السيطرة الرأسمالية في السابق، وهو اختلاف من وجوه عدة، منها أن الاحتكارات السابقة كانت تركز نشاطها داخل إطار الامبراطورية الاستعمارية، وكانت مرتبطة دوماً بصناعة محددة، كما أنها كانت حذرة إزاء التطور التكنولوجي. في حين أن الشركات الكبرى اليوم تخترق حدود كل الامبراطوريات الاستعمارية السابقة وتركز على توظيف ثورة المعلومات والاتصالات وتعتمد على نشاط مالي شديد التطور.

لقد برزت العولمة الجديدة (كاظم حبيب، الطريق عدد 3، 1998) "مع تسارع عمليات تحرير التجارة الخارجية وتدويلها، ومع تنامي دور المؤسسات المالية والنقدية في العلاقات الاقتصادية بين الدول وتعاظم تأثيراتها وفرض رؤيتها الخاصة (ص61) وسعي الشركات الكبرى للسيطرة على العملية الاقتصادية برمتها (ص69).

على الصعيد السياسي يؤكد اكثر من باحث على الحظر الذي

يهدد الدولة، الدولة القومية التي قامت مع بدايات الرأسمالية. فقد كان وجود الدولة وممارستها السيادة على حدودها وداخل حدودها ضرورة من ضرورات حماية النظام الرأسمالي الناشئ، غير أن الدور المطرد الذي يتولاه الاقتصاد في إدارة شؤون الكون قد يلغي الحاجة إلى وجود الدولة. ففي البحث الذي يتناول فيه عصام الخفاجي قضية العولمة (الطريق، عدد 3، 1998) وتحت عنوان "وداعاً للدولة" يعتقد الباحث أن هناك تصورات مبالغاً بها عن ذوبان الدولة في ظل العولمة، كما أن هناك تصورات لا تقل مبالغة تنفي احتمال تغير دور الدولة في ظل العولمة (ص 101)، غير أن من المؤكد أن دور الدولة لن يبقى على حاله وسيتنحّى في جزء كبير من مسؤولياته لصالح الآليات الاقتصادية العولمية.

كذلك يؤكد الحبيب الجنحاني (عالم الفكر، ص 19) على أن "أهمية رأس المال والشركات المتعددة الجنسية هما اللذان يغزوان العالم، وهكذا بدأت معاول الليبرالية الجديدة في هدم الأساس الذي قامت عليه الليبرالية الكلاسيكية، أعني الدولة القوية.. وأخذت تنتشر الدعوة إلى حلول الشركات محل الدولة. ويكرر هذا الاستنتاج عبد الخالق عبد الله (عالم الفكر ، ص 81) بقوله: "ربما خلق الانطباع بأن الدولة لم تعد ضرورية".

على صعيد العالم الثالث تبدو هذه التأثيرات أكثر خطراً على الدولة التي "تتناقص قدراتها تدريجياً فيما يتعلق بممارسة سيادتها في ضبط عمليات تدفق الأفكار والمعلومات والسلع والأموال والبشر عبر حدودها. فالثورة الهائلة في مجالات الاتصال والمعلومات والاعلام حدت من أهمية حواجز الحدود والجغرافيا (حسنين ابراهيم، عالم الفكر ، ص 194). ومما يفاقم هذا

التوقع أن تراكم التقدم في مركز النظام الرأسمالي يتوافق مع تراكم التخلف في دول الأطراف (أحمد حجازي، عالم الفكر، ص 130).

من الناحية الثقافية بدأت العولمة تترك تأثيراً مباشراً في منظومة القيم حيث فرضت قيم الاستهلاك وخلقت تناقضا بين القيم والعولمة والثقافات الوطنية، وتم توظيف العلم للهيمنة على الثقافات التقليدية، وولدت شعوراً متعاظماً بطمس الهويات المحلية، وتناقضات متعددة بين الثقافات القومية والاثنية والدينية، وزعزعت العلاقة بين الكونية والخصوصيات المحلية.

وإذا كان البعض يرى أن العولمة لا تهدد الهويات الثقافية بالفناء أو التذويب، بل تعيد تشكيلها أو حتى تطويرها لتتكيف مع المعطيات الجديدة، إلا أن العولمة خلقت الظروف المؤاتية لنمو التطرف، رداً على تطرف آليات السوق وآليات السيطرة، وتسبّبت بنشوء نزاعات محلية في كل منطقة من العالم.

المراجع

1 ـ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، 1977.

2 ـ برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

3 ـ جورج أنطونيوس، يقظة العرب، دار العلم للملايين، بيروت 1966.

4 ـ جورج قرم، التنمية المفقودة، دار الطليعة، ط 2، 1985.

5 ـ حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز داسات الوحدة العربية، ط3، 1986 .

6 ـ رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

7 ـ سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985.

8 ـ سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء القومي، 1989.

9 ـ عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الأخبار في تاريخ الممالك والأمصار (3 أجزاء) مطابع الشعب، القاهرة 1958.

10 ـ عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947 .

11 ـ عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد

محمد جمال طحان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

12 _ عبد الوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

13 _ عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993 .

14 _ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

15 _ فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، دار الفارابي، 1991.

16 _ فيصل دراج، طه حسن (كتاب جماعي: قضايا وشهادات)، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، من دون تاريخ.

17 _ قاسم أمين، تحرير المرأة، المكتبة الشرقية.

18 _ لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار الفارابي، 1985.

19 _ ماجد فخري، داسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، ط2، 1977.

20 _ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي.

21 _ ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر القومي، دار المدى، 2000.

22 _ مجلة الطريق (أعداد خاصة عن العولمة) أرشيف 1990 _ 1994.

23 _ مجلة عالم الفكر (عدد خاص عن العولمة) شهر 12، 1999.

24 ـ مجموعة من المؤلفين، الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية، ترجمة عصام الخفاجي.

25 ـ محمد البهشتي، بحث في أبعاد النظرية الاقتصادية الإسلامية، دار الحق، 1993.

26 ـ محمد الوقيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الطليعة، 1983.

27 ـ محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف، 1987، ط 20.

28 ـ محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

29 ـ محمد علي مقلد، الأصوليات، دار الفارابي، 2000.

30 ـ محمد مخزوم، أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة، معهد الإنماء العربي، 1986.

31 ـ مهدي عامل، نمط الانتاج الكولونيالي، دار الفارابي، 1976.

32 ـ نور الدين حاطوم، تاريخ عصر النهضة الأوروبية، دار الفكر، 1968.

33 ـ هان بيتر مارتين، فخ العولمة، سلسلة عالم الفكر، الكويت، 1998.

34 ـ هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

35 ـ وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1976.

36 ـ وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، دار الطليعة، 1995.

قضايا حضاريّة عربيّة مُعاصِرة

من غزوة نابليون حتى غزوة بوش، ما برح العالم العربي يئن تحت وطأة أسئلته المستعصية، وطموحه في الدخول إلى حضارة العصر. لكنه كان يختار الدخول إليها من غير بابها.

يحاول هذا الكتاب أن يفسر الفشل العربي المتكرر في الإصلاح، انطلاقاً من الاعتقاد بأن الدخول في الحضارة الرأسمالية هو شرط لازم للبحث عن بدائلها أو عما يتجاوزها، وهو شرط قصر العالم العربي عن تأمين موجباته لأنه في رفضه الحضارة الرأسمالية قد رفض البحث عن بدائلها. ولأنه ظلّ يستند إلى نظرية المؤامرة ليفسر أسباب التخلف، فغابت عن التحليل العوامل الداخلية البنيوية. غير أن الدخول في الحضارة الرأسمالية ليس حلاً لمشاكل البشرية، بل هو شرط للبحث عن آفاق جديدة وعن مقترحات حلول للقضايا المتعلقة بالتنمية والديموقراطية والوحدة القومية.

دار المنهل اللبناني - مكتبة رأس النبع

هاتف: ٦٣١٦٥٤ (٠١) - ٢٢٦٣٢٥ (٠٣) - تلفاكس: ٦٣٣٤٣٢ (٠١)